This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

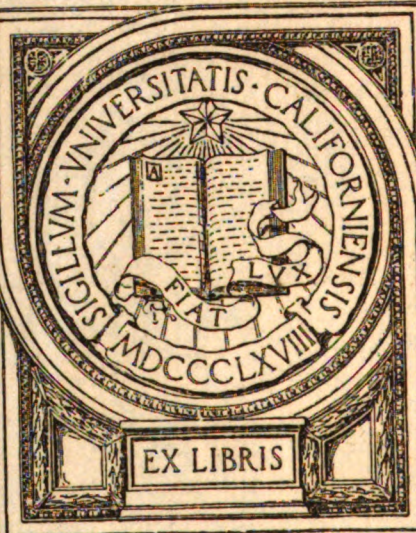
P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologe

Karl Weiss, Universität Graz

Digitized by Google

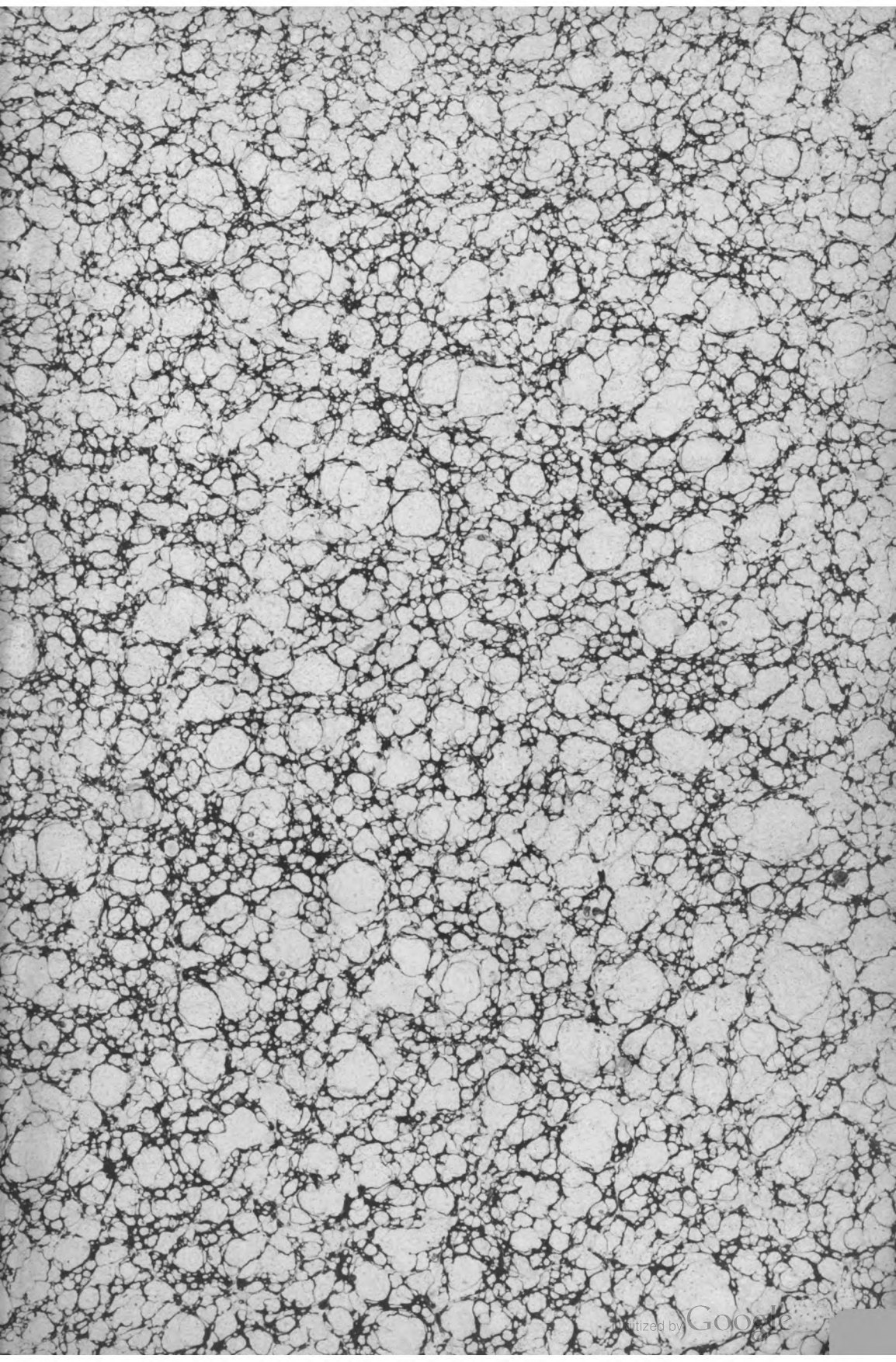
BIBLIOTECA DE JUAN M. SÁNCHEZ
N.º 1227 PTAS.

GIFT OF
J.C.CEBRIAN



EX LIBRIS

Digitized by Google


Digitized by Google

V. ARIAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

P. Antonio de Escobar y Mendoza

als Moraltheologe

in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit.

Auf Grund der Quellen

von

Dr. Karl Weiß,

k. k. o.-ö. Universitäts-Professor in Graz.

Festschrift

der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz aus Anlaß der Jahresfeier am 15. November 1907.

Klagenfurt.

St. Josef-Vereins-Buchdruckerei.

1908.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

P. Antonio de Escobar y Mendoza S. J.
(fere septuagenarius post quadraginta tria volumina edita alia undecim digerit.)

Titelbild aus dem 1. Bande der 2. Auflage seines Werkes: Vetus ac Novum Testamentum literalibus et moralibus commentariis illustratum.

Digitized by Google

P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologe

in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit.

Auf Grund der Quellen

von

Dr. Karl Weiß,

k. k. o.-ö. Universitäts-Professor in Graz.

Festschrift

der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz aus Anlaß der Jahresfeier am 15. November 1907.

UNIV. OF CALIFORNIA

Klagenfurt.

St. Josef-Vereins-Buchdruckerei.

1908.

Digitized by Google

BX 4705
E7 W4

M. C. Gabriel

Digitized by Google

Vorrede.

Selten ist einem Gelehrten im Laufe der Zeiten eine solche Verunglimpfung widerfahren, als dem P. Antonio de Escobar y Mendoza. Katholiken schämten sich seiner und verleugneten ihn; den Akatholiken gilt er bis zum heutigen Tage als der Ausbund eines leichtfertigen, um nicht zu sagen gewissenlosen Moralisten. Gelehrte wie Ungelehrte nennen ihn nur den „berüchtigten" Escobar und sehen in ihm das Prototyp eines schlauen, zweideutigen, listigen Sophisten. Sein Name hat gedient, die französische Sprache um zwei Worte zu bereichern: „escobard" und „escobarder". Ersteres bezeichnet einen schlauen, listigen, zweideutigen Menschen, letzteres die entsprechende Tätigkeit eines solchen.

Diese Maßlosigkeiten waren für uns ein Reiz, mit Escobar uns eingehender zu beschäftigen und das Ergebnis unserer Forschung ist in der vorliegenden Schrift niedergelegt und durch Belegstellen allseitig erhärtet.

Wenn sich dem Leser im Verfolg der Darstellung ein von der bisher üblichen Auffassung abweichendes Bild enthüllt, so mag dies den geschworenen Feinden des Jesuitenordens recht unangenehm sein; den Freunden der Wahrheit aber wird es eine innige Befriedigung gewähren, daß einem verkannten Gelehrten nunmehr eine gerechte Beurteilung gesichert ist. Und diese Befriedigung empfinden auch wir; denn wir sind der Ansicht, daß der Wissenschaft keine edlere Aufgabe zuteil werden kann, als die Wahrheit und das Recht zum Siege zu führen.

Da Pascal durch seine Provinzialbriefe die Ursache des Jahrhunderte währenden Unrechtes gegen Escobar war, so mußte selbstverständlich auf seine Angriffe stete Rücksicht genommen werden. Und so rechtfertigt sich sowohl der Titel der Festschrift als auch die Auswahl und der Umfang des darin behandelten Stoffes.

Als Einleitung schien es zweckmäßig, einige biographische und bibliographische Notizen vorauszuschicken und über Pas-

440953

Digitized by Google

cals Stellung zu Escobar, wie über seine moraltheologische Methode in den Provinzialbriefen die nötigen Aufklärungen zu geben.

Demgemäß enthält die Schrift außer der Einleitung zwei Teile, wovon der erste Fragen der generellen, der zweite solche der speziellen Moraltheologie behandelt. Die Quellen, die in lateinischer Sprache fließen, wurden in den Text einbezogen, weil sich überzeugende Beweise doch nur auf den Originaltext zu stützen haben. Und da die Festschrift ja in erster Linie den akademischen Kreisen gewidmet ist, so bietet dieses Verfahren dem Verständnisse keinerlei Schwierigkeiten. Will aber jemand sich mit weniger begnügen, so reichen die einleitenden oder anschließenden Ausführungen in der Regel hin, den Gedankengang mit hinreichender Klarheit zu vermitteln.

Graz, am 4. November 1907.

Der Verfasser.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Kapitel I.

Biographische Notizen über P. Antonio de Escobar y Mendoza.

Die Escobares waren im Campo des Königreiches León ansässig und gehörten zu den vier mächtigsten und angesehensten Familien des Landes.[1]

Escobares finden wir in königlichen Diensten, im Heere und im Dienste der Kirche. Von den letzteren waren einige Bischöfe im Mutterlande wie in den amerikanischen Kolonien.

Durch Heiraten war das Geschlecht der Escobares zu anderen hervorragenden Adelsgeschlechtern in verwandtschaftliche Beziehungen getreten.

So entstammte unser Antonio de Escobar mütterlicherseits dem Geschlechte de Mendoza, das zu dem Hochadel des Reiches zählte.

Aus dem Lande von Alava, wo seine Wiege stand, drang es bei der allmählichen Eroberung Spaniens nach Kastilien vor und erwarb daselbst große Besitzungen.

Die Linie der Grafen und späteren Herzoge von Medinaceli wie der Markgrafen von Santillana und Herzoge des Infantado von Kastilien gehörten ihm an.

Die bekanntesten Mitglieder desselben sind Don Iñigo Lopez de Mendoza, als Dichter,[2] Feldherr und Staatsmann gleich ausgezeichnet, der sich in der Schlacht bei Olmedo am 19. Mai 1445 den Marques-Titel erkämpfte. Er starb 1458.

Sein Sohn, Don Diego Hurtado de Mendoza, wurde von Heinrich IV. zum Duque del Infantado erhoben. Sein Ur-

[1] Die anderen drei Familien waren nach Don Fr. Fern. de Béthencourts Historia genealógica y heraldica de la Monarquia Española, t. 3, p. 228, Anm: La Casa de los Barbos, la Casa de los Quijadas, la Casa de los Vegas.

[2] Man nennt ihn den Vater des spanischen Humanismus.

Digitized by Google

enkel, Don Diego Hurtado de Mendoza, Dichter[1] und Geschichtsschreiber, Feldherr und Staatsmann, ist durch seine Geschichte des großen Maurenaufstandes in Granada unter Philipp II. (Historia de la guerra de Granada) in weitesten Kreisen bekannt geworden.[2]

Was von dem Geschlechte der Escobares oben gesagt wurde, gilt in ungleich höherem Maße von dem der Mendozas.

Durch Heiraten mit den vornehmsten Familien des Reiches verwandt, finden wir die Mendozas in den höchsten kirchlichen und staatlichen Stellungen.

Auf den hervorragendsten Bischoffitzen saßen sie im Laufe der Jahrhunderte; der Kardinal von Spanien, Don Pedro González de Mendoza, welcher die katholischen Majestäten Fernando III. und Isabel auf dem Zug nach Granada begleitete, war ein Mendoza.

Sie kommandierten Armeen und Flotten; sie waren Vizekönige im Mutterlande (Katalonien) und in den Kolonien; sie gingen als Gesandte an die europäischen Höfe und bekleideten die höchsten Staats- und Hofämter im Lande.

Sie finden sich aber auch in der Zurückgezogenheit des klösterlichen Lebens, und der junge Antonio de Escobar y Mendoza folgte nur Vorbildern seiner Familie, als er im Jahre 1603, fünfzehn Jahre alt, in den Jesuitenorden eintrat. Vor ihm hatten schon andere Mendozas demselben sich angeschlossen; der bekannteste unter ihnen ist Petrus Hurtado de Mendoza, welcher durch seine theologische Gelehrsamkeit einen Ruf hatte

[1] Er gilt durch seinen Lazarillo de Tormes als der Vater des sogenannten Schelmenromanes.

[2] Die Linie Hurtado oder Furtado de Mendoza stammt mütterlicherseits von der Königin von Kastilien und León Doña Urraca (1109—26), die in dritter geheimer Ehe — daher der Beiname Furtado der Nachkommen — mit Don Pedro Gonzalez de Lara vermählt war. So de Bethencourt, l. c. t. 1, p. 548, gegen die Hist. Compost., der Schirrmacher, Gesch. Spaniens, Bd. 4 folgt. Dieser Ehe entsprossen zwei Kinder, eine Tochter Doña Leonor Furtado (Hurtado), welche mit einem früheren Don Iñigo Lopez de Mendoza, Rico-hombre de Castilia, IV. Señor de Llodio y Zaitegui (descendiente de los Señores Soberanos de Vizcaya), sich vermählte. Der Sohn hieß Don Pérez de Lara Furtado (Hurtado) und war Verwandter und Majordomomayor des Königs Don Alfonso Enriquez I. von Portugal. Sein Sohn Don Pedro Fernández Furtado de Fuente—Encaleda ist der Gründer des Ritterordens von S. Jago (1171, von Alexander III. 1175 bestätigt). Der Palast Infantado in Guadalajara ist von der Familie Hurtado de Mendoza im 16. Jahrhundert erbaut. Die Duques del Infantado gehören zu den spanischen Granden erster Klasse.

Digitized by Google

und einer seiner Lehrer war.[1] Außer ihm zählt Escobar zu seinen Lehrern den P. Joannes Salas [2] und den Bruder des Kardinals Joannes de Lugo, P. Franciscus de Lugo.[3]

Als seine Freunde erwähnt er in seiner Moraltheologie seinen Ordensgenossen, den berühmten Moraltheologen P. Fernandez de Castro-Palao,[4] wie Joannes Sanchez.[5]

Aus derselben Quelle erfahren wir, daß er im Orden längere Zeit Rhetorik vorgetragen, wie lateinische Klassiker erklärt habe.[6]

Der größte Teil seines Lebens jedoch war der Seelsorge gewidmet. Er war unabläßig tätig im Beichtstuhl,[7] hielt Missionen an verschiedenen Orten,[8] verkündete unermüdlich das Wort Gottes von der Kanzel mit solcher Geistesmacht, daß er die Herzen erschütterte und rührte und für Gott wieder gewann. Er war ein Vater der Armen, der Trost der Betrübten; ein gottbegnadeter Friedensstifter. Als Oberer des Collegs S. Ignacio de Loyola in Valladolid baute er nach seinem Plane den Chor der Kirche um und erweiterte sie an der rechten Seite durch den Zubau mehrerer Kapellen, so daß sie die Zeitgenossen zu den geräumigsten und schönsten Kirchen Spaniens zählten.

---

[1] Cf. Lib. Th. m. tr. 5, Prolus.; U. Th. m. t. 1, l. 4, sect. 2, c. 21, Probl. 20, n. 16; t. 4, l. 32, sect. 2, c. 5 Probl. 2, n. 60. Probl. 5, n. 70 nennt er ihn meum Magistrum ac Propinquum. Petrus Hurtado de Mendoza war durch 30 Jahre Professor in Salamanca und starb am 10. November 1651 zu Madrid. Seine Hauptwerke sind: Scholasticae et morales Disputationes de tribus virtutibus theologicis; Disputationes de Deo Homine sive de Incarnatione Filii Dei; endlich Disputationes Metaphysicae und Universa Philosophia. Das letzte Werk ist dem Chef des Hauses Mendoza gewidmet. Die Widmung lautet: „Ad excellentissimum Joannem Hurtadum de Mendoza, Regiae Hurtadorum et Mendozarum Familiae Principem Ducem Infantatus etc."

[2] P. Joannes de Salas, geb. 1553, gest. 1612, lehrte Philosophie in Segovia, Theologie in Compostella, Barcelona, Salamanca und Rom. Er besaß ein immenses Wissen.

[3] L. th. m. tr. 7, Prolus.: . . . „mei doctissimi Magistri Francisci de Lugo.

[4] U. Th. m. t. 1, l. 3, sect. 2, c. 8 Probl. 4 n. 93: „cum meo amicissimo Castro-Palao, t. 6 p. 1 l. 49 sect. 2, c. 20 Dub. 81 n. 437: „Sapientissimo ac amicissimo haereo Doctori (Castro-Palao).

[5] U. Th. m. t. 1 l. 3 sect. 2 c. 10 Probl. 62 n. 263.

[6] U. Th. m. t. 6 p. 2 l. 45 c. 17 Dub. 110 n. 497: „Profecto qui Rhetorices in Societatis Schola pluribus annis praecepta tradidi et Latinorum Auctorum interpretem egi . . ."

[7] U. Th. m. t. 2, c. 13, Probl. 99, n. 371.

[8] L. c. Probl. 108, n. 398: „Ex longo Missionum experimento didici . . ."

Digitized by Google

Und bei all dieser unabläſſigen Tätigkeit fand ſein raſtloſer Eifer noch Zeit, auf verſchiedenen Gebieten des Wiſſens eine literariſche Tätigkeit zu entfalten, die allein ſchon ein Menſchenleben ausfüllen konnte.

P. Emanuel Aſtete de Mon-Roy, vom Orden der minderen regulierten Kleriker, Profeſſor der Theologie, zuerſt in Rom (S. Agnes in agone), dann zu Valladolid (im Hauſe Annunt. B. M. V.), kleidet in ſeinem Geleitworte zum 2. Bande der Moraltheologie Escobars das Geſagte in folgende Worte: „Id in admirationem rapit universos, quod, qui pater pauperum, solatium afflictorum existit, non impediatur his tam proficuis negociis activae vitae proximis utilis ab attentione perpetua in munere concionandi, quod egregie quotannis et per omnem anni circulum praestitum tam in Ecclesiis, quam in Congregatione sacra, cui praeest, non obstat, quominus digiti calamum moveant, ut scribant tantam librorum varietatem. Vix enim credibile evadit ipsorum lectioni sufficere vitam integram expediti cuiusquam studiosissimi; quanto difficilius fuerit tanto Magistro ipsos componere, cum sic aliis distractus fuerit proficuis curis.

Inter quas non infimum obtinet locum perfectioni et ornatui splendidissimo intendisse sacellorum aliquot a latere dextro Ecclesiae S. Ignatii de Loyola, in quo insigni Collegio degit modo et diu felix vivat Vallisoletanus noster Magister, cuius ingenio debitricem se sentit et fatetur ingenue aedes illa sacra gaudere se nova Chori architectura, quae i n v e n t u m eius viri extitit praeclarum; unde consecuta est gloriam capacioris et ornatioris undique ecclesiae, celebris inter eas omnes, quae Hispaniam nostram conspicuam reddunt et venerabilem cunctis nationibus ex Templorum magnificis fabricis et pietate ac cultu sacro, quo Deus O. M. et Sancti eius coluntur.“[1]

[1] V. Th. m. t. 2 a princ. Er fügt noch bei: „Dictis quidem peragendis tam strenuis operibus totus homo nec communis capacitatis exigebatur; at in Vallisoletano nostro Doctore nihil impedierunt, quominus hoc eodem anno, quo praedicta Chori singularis fabrica erecta est, dictata ab eius ingenio raro in omni genere adinventionum utilium et sacrarum-nihil, inquam, obfuit tanti operis cura sumptibus magnis annexa, quominus simul attenderit efformationi tomi primi Problematum moralium, quem nunc comitatur secundus.“ Datiert iſt Pater Aſtetes Geleitſchreiben Pintiae d. 2. Novembris 1653. Pintia iſt der alte Name für Valladolid (Vallisoletum); daher wird auch Escobar wiederholt Pintianus Doctor genannt.

Digitized by Google

Und an einer Stelle rühmt Astete von Escobar: „Incumbit universis bonis nostrae civitatis ac patriae, omni favens statui, R. P. Antonius de Escobar et Mendoza . . . in praedicationis munere et regimin conscientiarum."

„Omnibus materiis ac negociis expedite, diligenter, placide et utiliter tractandis, omnigenae etiam literaturae . . . capacissimam mentem Pintiani nostri. . . . Doctoris aptam (divina Providentia) coaptavit, ita ut sine arrogantia ulla aut philautiae specie dicere de se possit: Omnia s i m u l."

Und doch, obwohl von vornehmer Herkunft („nobilis genere"),[1] obwohl ausgezeichnet durch dichterische Begabung, große Gelehrsamkeit und feinen Kunstsinn, war er stets ein demütiger und bescheidener Ordensmann, pünktlich in der Befolgung der Regel und von Herzen fromm.

Betrauert vom Volke und beweint von den Armen schied er am 4. Juli 1669 in seiner Vaterstadt Valladolid aus dem Leben.

Geboren 1589, hatte er ein Alter von fast einundachtzig Jahren erreicht, von denen er sechsundsechzig im Orden verlebte.

Das ist also nach Gräße „der berüchtigte Antonius de Escobar y Mendoza, den bekanntlich Pascal in seinen Lettres provinciales für alle Zeiten brandmarkte, dessen Lehren aber trotz des Tadels, den selbst der Papst Innocenz XI. über sie aussprach, 38 Mal aufgelegt wurden".[2]

Ohne Zweifel aber sollte dieser Text richtiger also lauten: „Das ist die berüchtigte historische Forschung, die auf die Anwürfe eines seichten Spötters ihr ungerechtes Urteil gründet und nicht einmal d i e Mühe sich nimmt, über die Lebenszeit und die Werke Escobars ins Klare zu kommen."[3]

---

[1] L. c.

[2] Dr. J. G. Th. Gräße „Lehrbuch der allgemeinen Literärgeschichte", 2. Bd., 2. Abt., § 121, Leipzig 1854.

[3] Gräße weiß nicht, daß die Universae Theologiae Problemata, wie er sie betitelt (!), der erste Band der kurz so genannten Universa Theol. mor. ist, deren Erscheinungszeit 1652—63 ist und daß der Liber th. m. im Jahre 1644 bereits die 38. Auflage erlebte, da kein Papst Innocenz XI. tadeln konnte, weil derselbe noch gar nicht regierte. So schreibt man Geschichte!

Digitized by Google

Kapitel II.

Escobars literarische Tätigkeit.

1. Entsprossen einem Geschlechte von Dichtern und Schriftstellern, war auch unser Escobar Dichter und Schriftsteller.

Seine Muse war eine heilige, sie stand im Dienste der Religion und sang nur vom Heiligen.

Das allerheiligste Altarssakrament, die heilige Gottesmutter und die Heiligen sind es, denen seine Dichtungen gelten. Einige von ihnen sind seinerzeit in Druck erschienen; die meisten sind zwar ungedruckt geblieben, aber nicht unbekannt, sie waren vielmehr in verschiedenen Kreisen benützt und geschätzt. Alle sind in spanischer Sprache verfaßt.[1]

2. Beginnen wir mit den ersteren!

I. San Ignacio de Loyola, Poema heroico.[2]

II. Historia de la Virgen Madre de Dios desde su purissima Concepcion hasta su gloriosa Asuncion, Poema heroico.[3]

Diese Dichtung wurde im Jahre 1623 neu aufgelegt unter dem Titel: Nueva Gerusalem Maria.[4]

Wie aus den Jahreszahlen des Druckes erhellt, sind es Schöpfungen aus der Zeit des beginnenden Mannesalters.

III. Gonzaga. Poema lyrico.[5]

3. Manuskript blieben:

I. Autos sacramentales:

El Cerco de Hostia. — La Toma de Caliz. — El Cerco de Barcelona. — El Cerco de Santa Fé. — El Cerco de Monzon y Recuperacion de Salvatierra. — El Hambre de Egypto. — La Langosta. — El so ecclypsado. — La Espada de Ulises. — La Taona de Sanson. — Elias en Sarepta.

II. Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter verherrlichen:

---

[1] Die Aufzählung der Schriften Escobars haben wir entnommen dem ersten Band seines Werkes: „Vetus ac Novum Testamentum", Ed. 2. 1667, das in der Bibliotheca Casanatense zu Rom sich findet.

[2] Valladolid por Francisco Fernandez de Cordova 1613, 8°.

[3] Valladolid, Jeronimo Murillo, 1618, 16°.

[4] Ebendaselbst.

[5] Druckort nicht angegeben.

Digitized by Google

El Peregrino Deseo. — El Racimo de Engaddi. — La Esther Maria. — La Judith Maria. — La Estella Maria.

III. Den Heiligen gelten folgende Dichtungen:

El secundo Job en Roma, vida de S. Eustachio. — El caudillo vizcaino, S. Ignacio de Loyola. — El sol del Oriente, S. Francisco Xavier. — El Duque sancto, B. Francisco de Borja. — El Angel en la Corte, Niñez del B. Luis Gonzaga. — El Perfecto en el Principio, B. Estanislao. — Los Martires de Salsete, P. Rodolpho Aquaviva y sus Compañeros. — El Mozo perseguido. Chicatora en Japon.

IV. Der Jugend gewidmet sind:

La V de Pitagoras. Camino bueno y malo de la Juventud. — Amor con vista. Desengaños del amor profano..

Endlich eine doctrina christiana in Gedichten in spanischer Sprache.

4. Wie seine Muse, war auch seine Feder Gott geweiht. Bis auf eine Orthographie, die, wie die genannte doctrina christiana in der Schule Verwendung fand, sind alle seine Schriften theologischen Inhalts.

I. Der Exegese gehören an:

a) In Caput VI. Joannis de augustissimo ineffabilis Eucharistiae arcano moralibus mysticisque annotationibus reserato.[1]

b) Ad Evangelia Sanctorum et Temporis Commentarii Panegyricis moralibus illustrati.[2]

Dieses Werk enthält zwölf Bände, wovon sechs auf die Erklärung der Evangelien de Sanctis, die übrigen sechs auf die Erklärung der Evangelien de Tempore entfallen. Jeder Band zerfällt wieder in zwölf Bücher. Jedes Buch gibt zuerst den ganzen Text der betreffenden Perikope nebst einer Paraphrase, dann den Kommentar zu den einzelnen Versen in mehreren Sektionen und ebensoviele Panegyrici morales oder geistliche Reden. Jeder Band ist dem Autor nach Apoc. XXII, 2 ein Lebensbaum — lignum vitae afferens fructus duodecim — und die zwölf Bücher eines jeden Bandes bieten die symbolisierten zwölf Früchte. Die Titel der einzelnen Bände deuten

[1] Vallisoleti apud Viduam Fernandez a Cordova 1624 fol.

[2] Lugduni, sumptibus Petri Prost 1642—1648 fol. Die 2. Auflage erschien bei Prosts Nachfolgern v. 1668 an.

Digitized by Google

zur Genüge die darin erklärten Evangelien an; sie lauten unter steter Voranstellung des allen gemeinsamen Teiles: „Lignum vitae (vitale) oder Arbor vitae“ im einzelnen:

Vol. I: — Christi vita.
Vol. II: — Christi Solemnia.
Vol. III: — Deipara.
Vol. IV: — Apostoli.
Vol. V: — Religionum Parentes.
Vol. VI: — Angeli, Martyres, Confessores, Divae Foeminae, Omnes Divi, Defuncti Fideles.
Vol. VII: — Jesu Miracula.
Vol. VIII: — Jesu Persecutiones.
Vol. IX: — Jesu Colloquia.
Vol. X: — Jesu Sermones.
Vol. XI: — Jesu Prophetiae.
Vol. XII: — Jesu Parabolae.

Es ist ein eminent praktisches Werk, voll der erhabensten und tiefsinnigsten Gedanken, wie der trefflichsten Nutzanwendungen — eine wahre Goldgrube für die geistliche Beredsamkeit.

c) Vetus ac Novum Testamentum literalibus et moralibus commentariis illustratum.

Diese Kommentare umfassen vierzehn Bände und verteilen sich in folgender Weise:

Der erste Band erklärt den Pentateuch; der zweite die Bücher Josua, Richter, Ruth und die vier Bücher der Könige; der dritte die Bücher Paralipomenon, Esdras und Nehemias, wie Tobias, Judith und Esther; der vierte das Buch Job und die Psalmen; der fünfte die sogenannten fünf Libri sapientales (Proverbia, Ecclesiastes, Canticum, Sapientia und Ecclesiasticus); der sechste und siebente die größeren, der achte die kleineren Propheten; der neunte die zwei Bücher der Makkabäer; der zehnte und eilfte die Evangelien; der zwölfte die Apostelgeschichte; der dreizehnte die pauliniſchen, und endlich der vierzehnte die katholischen Briefe nebst der Apokalypse.

5. Es dürfte interessieren, das Urteil eines Zeitgenossen über Escobars Schriftauslegung zu vernehmen.

„Prodiit,“ sagt Astete, „nuper Pentateuci expositio tali artificio a tam eximio Doctore elaborata, ut plus sapientiae in recessu habeat, quam pro fronte promittat: ita, ut sub

Digitized by Google

laconismo mirabili arcana maxima sub quavis commentarii clausula contineantur, sicut magaritae iutra conchas, ita ut divitiarum eruditionis sacrae avidissimus quivis sitim suam satiare valeat abunde.

Expertus loquor, qui (ut verum fatear), cum primo ad harum lucubrationum sacrarum lectionem deveni, avaritia mea spiritualis desideriumque copiae in omni materia scibili locum suspicioni dabant quod non tanta auri copia selectarum doctrinarum in his existeret commentariis, sicut in prioribus libris editis: sed brevi temporis intervallo experientia didici nihil posse desiderari in Pentateucica explicatione, quod inibi virtualiter non contineatur inclusum amicabili nexu associato morali sensu literali.

Assuefactus ergo experientia duce laconismo doctrinali ..... in dies adnoto commentarios illos metallorum sacrae sapientiae venis esse foecundos intelligentiisque gaudere praeclaris patentibus solis doctis et absconditis plerisque sciolis .....

In hoc libro reperi unita, quae sparsa bona beatos reddunt autores alios, et meliorata cuncta ordine decentissimo, expressa eloquentia nativa, inaffectata, gravi ac suavissima, nil praetereundo, quod congrue conducat ad sacri textus intelligentiam literalem ac moralem, farragine allegationum omissa nec coacervando textus tenoris consimilis.

Allegare etiam ubique aliena verba patrocinantia propria cogitata, etsi ingenuum arguat scriptorem, dum, a quibus didicit, fatetur: abnui tamen nequit quidquam puerile sapere, dum nescit quis ambulare, nisi alienis brachiis ductus ac manibus aut funiculis trahentibus humeros, ne pes labatur infantis.“ [1]

6. Erbaulichen Inhaltes ſind:

a) In Canticum Canticorum sive de Mariae Deiparae Elogiis.

b) In Canticum Canticorum sive de Mariae Deiparae Conceptione immaculata non iam confirmata argumentis, sed post Bullam Sanctissimi Alexandri VII. Panegyricis illustrata.

Von dieſen beiden Werken ſagt Escobar: „Haec duo volumina multis retro annis digesseram et in lucem dari paraveram; sed affectum continui, ut opus hoc adhuc limae

[1] Iudicium aestimativum l. c.

Digitized by Google

addictum esset meae filius senectutis. Primum volumen propediem evulgabo:[1] alterum illud sequetur postquam eas cogitationes, quae Conceptionis immaculatae probationi serviebant, eiusdem iam Panegyricis accomodavero."[2]

c) De Paradiso sive Virtutis pulchritudine.

d) De decem Aegypti plagis sive de Peccati foeditate.

7. Der Predigtliteratur gehören an:

a) Centum spirituales Exhortationes, queis D. P. N. Ignatii Regulae ponderantur.

b) In celebriora Veteris Testamenti historiarum puncta, ad Conciones Vespertinas.[3]

Damit wollen wir die keineswegs vollständige Aufzählung der Werke Escobars beschließen, indem wir die ausführliche Besprechung seiner moraltheologischen Werke den nächsten Kapiteln vorbehalten.

Kapitel III.

Escobars Liber theologiae moralis.

1. Escobars Liber theologiae moralis ist nicht etwa nur die lateinische Übersetzung, sondern eine durchgreifende Umarbeitung und Erweiterung seines spanischen Werkes „Examen y Practica de Confessores y Penitentes en todas las materias de la Theologia Moral".

Dieses Werk hatte in fortschreitender Vermehrung bereits 37 Auflagen erlebt, ehe es der Autor zum Liber theologiae moralis verarbeitete und in dieser neuen Gestalt bei P. Prosts Erben in Lyon im Jahre 1644[4] erscheinen ließ.

---

[1] Tatsächlich 1669 gedruckt Lugduni typis Laur. Arnaud et. Petr. Borde. fol.

[2] Letzteres blieb ungedruckt, da Escobar 1669 mit Tod abging.

[3] Erschienen zu Lyon unter dem Titel: Sermones vespertinales. 8°.

[4] Der volle Titel ist: Liber theologiae moralis viginti quatuor Societatis Jesu Doctoribus reseratus, quem R. P. Antonius de Escobar et Mendoza in Examen Confessariorum digessit.

Post trigesimam septimam Hispanicam Editionem prodit prima additionibus illustrata.

Lugduni Sumpt. Haered. Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud 1644 in 8°. Es zählt 854 Seiten und enthält außer der Wid-

Digitized by Google

Daß Escobar selbst diese lateinische Ausgabe besorgte, geht aus der Dedikation hervor, die an den navarresischen Großprior des Johanniterordens, Martin de Redin, gerichtet ist.[1]

---

nung ein Vorwort und eine Inhaltsangabe (Operis syllabus), am Schlusse zwei alphabet. Indices: Index rerum und Praxis materiarium Jndiculus.

Dieser letztere bezieht sich auf die im Schlußkapitel der einzelnen Examina angeführte: „Praxis circa praedicta ex Societatis Jesu schola"; wovon unten näheres.

[1] Die Anrede lautet: Excellentissimo D. D. Frey Martino de Redin, Equestribus Divi Joannis Insignibus candidato, magno eiusdem Ordinis Navarrae Priori, Magistrali Calchetensi et Leachensi Commendatario, Domino de Cavanillas, Fustinana et Ribaforada, Domino de Redin, Baroni de Viguezal, Potentissimi Hispaniarum Magni Philippi IV. bellicis a Consiliis, pluribus olim terra marique Regiae militiae muniis ac titulis insignito, supremo demum Galleciae Gubernatori ac Duci meritissimo Antonius de Escobar et Mendoza e Societate Jesu multiplicis gratitudinis ergo.

Nach den Angaben der Dedikation war die Familie de Redin in Spanien hochangesehen und mit anderen adeligen Familien verwandt, als: de Cruzate, de Xavier, de Esparza, de Arbizu, de Oriz, de Lio, de Gongara, de Caparrosa, de Articda, de Anducza, de Mencos, de Biamonte, de Lodossa, de Navarra, de Paschier, de Guarras. Der Vater des Martin de Redin war Karl de Redin, dessen unerschöpfliche Güte gegen Arme, Gerechtigkeitsliebe und Beständigkeit P. Escobar feiert.

Seine Mutter war Donna Elisabeth de Cruzate, eine geistreiche und fromme Dame, die mit Klugheit die Erziehung ihrer Kinder leitete. Es waren ihrer fünf, vier Söhne und eine Tochter. Der älteste, Michael de Redin, zeichnete sich durch Beredsamkeit und diplomatisches Geschick aus.

Der zweitälteste Sohn war Benediktiner, P. Joannes de Redin, der in Salamanca lehrte und später Vorsteher (Moderator) seines Klosters war.

Der dritte Sohn, Tiburtius de Redin, zeichnete sich als tapferer Feldherr aus, trat aber später in den Kapuzinerorden ein. „Vicit," sagt Escobar so schön, „in praeliis Hispanae coronae inimicos, in religione victor est ipse sui." Sein Klostername war P. Franciscus de Redin. Die einzige Tochter hieß Rosa.

Martin de Redin endlich war Escobars Studiengenosse; jugendlich trat er in den Johanniter-Orden ein und nahm Dienste in der spanischen Marine. Er beteiligte sich an der Belagerung von Mamora und jagte bei seiner Rückkehr in der Nähe des Hafens von Kadix mit einem winzigen Fahrzeuge zwei türkische Schiffe in die Flucht. Die Venetianer, die er in der Adria aufsuchte, um sie zur Schlacht zu zwingen, wichen ihm aus. Auch die neapolitanische Flotte war vorübergehend seinem Kommando unterstellt. „Invidit Neapolitana classis, aliam feliciorem tecum esse, quousque in medio mari Proimperator eius illuxisti. Adeo clarus eras omnibus, ut defensorem omnes te optaverint Reipublicae."

Zum Großprior von Navarra erwählt, war er als Gesandter seines Ordens tätig, zuerst in Rom, später am spanischen Hofe. Philipp IV. nahm ihn in seinen obersten Kriegsrat auf und übertrug ihm das Kommando über Navarra, später auch über Guipuzcoa und Cantabrien. Im

Digitized by Google

2. Im Jahre 1646 erschien in Lyon eine neue Auflage.[1] Gleichzeitig erfolgte die Münchener Ausgabe durch den Buchhändler Jakob Wagner — die erste Auflage in Deutschland.[2]

Sie unterscheidet sich von den übrigen dadurch, daß das Examen II des 5. Traktates: „Circa Materiam de Augusto Inquisitionis Tribunali" weggelassen ist. Begründet wird diese Kürzung durch die Nutzlosigkeit einer derartigen Abhandlung für Deutschland, wo das Institut der Inquisition fehlte.[3]

Nach des genannten Buchhändlers Versicherung gibt die Münchener Ausgabe einen von ihm mühsam besorgten, möglichst korrekten Text.[4]

Kampfe gegen das aufrührerische Katalonien brachte Martin de Redin dem Markgrafen de los Velez militärische Verstärkungen.

Bei dem Ausbruche des Krieges (1644) gegen Portugal, das sich am 1. Dezember 1640 unter dem Herzog Johann von Braganza unabhängig gemacht hatte, trat er an die Spitze der königlichen Truppen in Gallizien und schlug das portugiesische Heer auf den Höhen des Monte real, so daß nur das Dunkel der Nacht es vor gänzlicher Vernichtung rettete.

De Redins Erkrankung gab den Portugiesen wieder Mut, die galizischen Küsten neuerdings zu beunruhigen. Während dieser Krankheit erfolgte P. Escobars Widmung; daher die Frage im Anagramm: Num inde Mars redit? „Fas ergo sit," schließt Escobar, „charissime Ductor, militi Societatis Jesu (toties tuae, quoties tuo splendore defensae), tuo olim condiscipulo, praeliorum modo proximo aliquoties testi, pro victrici tibi debita quercu florum corona insignem frontem ambire — florum, inquam, quos e plantis meae Religionis Doctorum construxi; sint illi, rogo, tui."

[1] Das erhellt aus dem P. S. zu Pascals 8. Provinzialbrief.

[2] Das Titelblatt lautet: Liber Theologiae Moralis, viginti et quatuor Societatis Jesu Doctoribus reseratus, quem P. Antonius de Escobar et Mendoza, Vallisoletanus eiusdem Societatis Theologus in Examen Confessariorum digessit. Editio quadragesima et in Germania prima. Expurgata innumeris Typographi et Interpretis vitiis ac obscuritatibus. Instructa Marginalibus Autorum, praesertim Laymani citationibus. Aucta indice copiosiore. Monachii. Sumptibus Joannis Wagner Bibliopolae. Typis Lucae Straub. Anno MDCXLVI. Gewidmet ist diese Ausgabe dem f.-b. Generalvikar von Freising, Kanonikus und Protonotarius apostolicus Dr. s. theol. Joannes Konrad Wagner.

[3] „Huius Examinis totam materiam omittimus in hac editione eo, quod in Germania usum non habeat, et proinde Germani Theologi nil de illa scribunt". Lib. theol. mor. tr. 5, Ex. 2. Daß aber die Münchner Ausgabe dessenungeachtet die Lyoner um mehr als 100 Seiten an Umfang übertrifft — sie hat 960 S., letztere hingegen nur 754 — hat seinen Grund in dem größeren Druck, wie in dem kleineren Format.

[4] „... illum (auctorem) curavi expurgandum plus sexcentis vitiis et erroribus, quibus ipsum, vulgatum prius Hispanico idiomate postmodum tum Typographi, tum Interpres aut nescio quis alius adeo foede inquinaverunt tantaque caligine involverunt, veram ut Auctoris mentem plurimis in locis perspiciat nemo, quin prius vel consuluerit

Digitized by Google

Ein Vergleich mit der ersten Lyoner Ausgabe jedoch zeigt nur wenige Abweichungen. Selbst die Einrichtung der Materienangabe am Rande ist dieselbe; nur die Marginalzitation der in Deutschland sehr bekannten Theologen Lahmann, Tanner und Lessius ist ihr eigen.

3. Im Jahre 1650 erschien in Venedig eine Ausgabe des Liber theologiae moralis, welche die unmittelbare Nachfolgerin der ersten Lyoner sein will und somit weder die zweite Lyoner, noch die deutsche Münchener vom Jahre 1646 kennt.[1]

Pascal gedenkt in seiner oben erwähnten Nachschrift zum 8. Briefe einer Brüsseler Ausgabe vom Jahre 1651, ferner einer neuen Lyoner, wie einer Pariser.

Die Lyoner, die Pascal im Auge hat, dürfte die von demselben Jahre 1651 sein.[2]

4. Eine weitere Lyoner Ausgabe stammt aus dem Jahre 1659, somit aus der Zeit nach dem Erscheinen der Pascalschen Provinzialbriefe. Sie nennt sich „ultima editio", d. i. die neueste Ausgabe, und zwar eine gegen die früheren, vom Autor vermehrte und verbesserte.[3]

In dem Verzeichnis der Werke Escobars aus dem Jahre 1667 wird bei dem Werke: „Examen y Practica de Confessores y Penitentes" die Zahl der bis dahin erschienenen Ausgaben mit 55 angegeben und neben der 55., die in Valla-

---

Doctores, quorum verba Latina Hispanice reddiderat P. Escobar, vel nostra hac editione, quae quidem illis iisdem Doctoribus consultis et lectis confecta est, aliave simili utatur." Bibliopola lectori Germano S. Es erscheint das Gesagte nach dem oben eingangs Bemerkten nicht glaubwürdig.

[1] Der Titel der Ausgabe ist mit dem der Münchner gleichlautend. Dann aber heißt es: „Post trigesimam septimam Hispanicam Editionem et unam Lugdunensem prodit Venetiis additionibus illustrata. Venetiis apud Baleonium 1650 in 8° (850 S).

[2] Der Titel ist wie früher: L. th. m. . . . . reseratus et in Examen Confessariorum digestus a R. P. A. de Esc. et M.

Sie ist ein Nachdruck der Brüsseler.

de Backer-Sommervogel: „Cette édition a été faite d'après celle de Bruxelles, qui venait d'être corrigée."

Aus den bisherigen Ausführungen ist ersichtlich, daß P. Astete in seinem Geleitswort zum 2. Bd. Univ. Theol. mor. aus dem Jahre 1653 irrt, wenn er die Zahl der Ausgaben bis dahin mit 20 angibt.

[3] Der Titel lautet: L. th. m. viginti quatuor Societatis Jesu Doctoribus reseratus, quem R. P. Antonius de Escobar et Mendoza digessit, addidit (!), illustravit. Ultima editio. Lugduni. Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud et Claudii Rigaud 1659 in 8°. (898 S. mit Dedicat Praef. und Tab.)

Digitized by Google

dolid, und der 54., die in Madrid erschien — beide im Jahre 1667 —, auch einer Pariser Ausgabe als der 53. gedacht.[1]

Daraus geht hervor, daß hier die lateinischen Ausgaben mitgezählt sind und daß somit die Gesamtzahl der Ausgaben bis zum Jahre 1667 die Höhe von 55 erreichte.

5. Fragen wir nun nach dem Grunde einer so günstigen Aufnahme dieses Kompendiums oder dieser „summa, auch summula moralis", wie sie P. Astete[2], bezw. Escobar selbst[3] nennt, so legt ihn der Ausdruck „summula" selbst nahe.

Eine Umschau in der moraltheologischen Literatur der damaligen Zeit zeigt uns Folianten auf Folianten mit einem umfangreichen gelehrten Apparat, wie ja Escobar in seinem großen Moralwerke selbst solche geliefert; aber sie läßt ein kurz gefaßtes, handliches Werk vermissen, das einerseits ob der Billigkeit auch den Minderbemittelten zugänglich ist, anderseits zum ersten Memorieren des Lehrstoffes, wie zum späteren Wiederholen als Repetitorium bei Jurisdiktions- und Pfarrkonkursprüfungen gute Dienste leistet.

Die Moraltheologie ist bekanntlich eine der praktischesten Disziplinen, für die Verwaltung des Bußsakramentes, wie für die Seelenleitung gleich unentbehrlich. Sie muß daher von jedem Seelsorgspriester vollends beherrscht werden und ist demnach auch Gegenstand wiederholter Prüfungen.

Die gründliche Einführung in die Moraltheologie geschah stets in ausführlichen Lehrvorträgen, welche die Kandidaten des katholischen Priestertums zu hören hatten; für die Examina jedoch ist eine kurze Zusammenfassung des ausgedehnten und ausführlich behandelten Stoffes, wie in jeder Wissenschaft, so auch in der Moraltheologie von großem Vorteil und erleichtert die Arbeit ungemein.

Darin liegt das Geheimnis der raschen und weiten Verbreitung, wie der stets sich wiederholenden Auflagen des Liber theologiae moralis von Escobar und der Medulla theologiae moralis seines Ordensgenossen Hermann Busenbaum.

---

[1] Cuius libelli anno hoc prodiit Parisiis Editio 53. et Matriti et Vallisoleti 54. et 55. apparantur.

[2] U. Th. m. vol. II. Iudicium aestimativum.

[3] U. Th. m. tom. 5, p. 2, l. 42, sect. 2, c. 8, dub. 24, n. 147, „Ego, qui in summula mea Latina ex aliorum mente, non poprio ex marte consequenter asserui..." Aus dieser Stelle ergibt sich neuerdings der Beweis für die Besorgung der Lyoner lateinischen Ausgabe durch Escobar selbst.

Digitized by Google

Das erkannten denn auch die Zeitgenossen. Daher kam es, daß solche Kompendien selbst den akademischen Vorträgen als Leitfaden zugrunde gelegt wurden, wie die Medulla von Busenbaum.

So haben denn auch hierin die Jesuiten einen feinen pädagogischen Takt, wie einen klaren Blick für die Bedürfnisse des praktischen Lebens bekundet, und sie hatten den Mut und die Kraft, ihre Einsicht in die Tat umzusetzen.

6. Man überschätzt demnach die Bedeutung der genannten und anderer ähnlicher Kompendien, mögen sie auch noch so verbreitet sein, wenn ihnen ein besonderer Einfluß auf den Gang der wissenschaftlichen Lehrentwicklung zugeschrieben wird. Das war ja nach ihrer ganzen Einrichtung gar nicht ihr Zweck. Zudem kannten die Studierenden der Moraltheologie recht gut aus den akademischen Vorträgen den Stand der einzelnen Fragen, das Pro und Kontra kontroverser Meinungen und Kasuslösungen, daß sie selbst zu urteilen befähigt waren.

Ein klassisches Beispiel hierfür bietet Escobar selbst in seinem großen Moralwerke, in dem überall, wo es verschiedene Meinungen gab, diese mit ihren Gründen nebeneinander gestellt und gewürdigt werden. Kann also unter solchen Umständen von einem jurare in verba magistri überhaupt nicht die Rede sein, so konnten noch weniger die kurz hingeworfenen Sentenzen eines Kompendiums bestimmend und umstimmend wirken.

7. Daß aber auch solche Summulae nicht die geeigneten Quellen sind, aus denen eine richtige und gerechte Beurteilung darin zitierter Autoren zu schöpfen ist, kann nunmehr keinem Zweifel unterliegen.

Die Gerechtigkeit verlangt, die ausführlichen Auseinandersetzungen in ihren Werken einzusehen und ihre Gründe, wie ihren Standpunkt kennen zu lernen.

Dadurch wird volle Klarheit erzielt. Und selbst wenn die Ansicht eines Autors nicht Zustimmung finden sollte, so versteht man doch, wie er zu ihr kam, und verlernt es, seiner zu spotten; denn nicht ein moralischer Defekt, noch Mangel an sittlichem Gefühl, sondern eine irrige Spekulation war es, die katholische Moraltheologen zu falschen Sentenzen führte, welche das kirchliche Lehramt verwarf.

8. Gehen wir nun über auf den Plan des Liber theologiae moralis und untersuchen wir die Art seiner Durchführung.

Die Moraltheologie zerfällt in einen generellen und speziellen Teil.

Digitized by Google

Der generelle Teil hat die Grundlagen der christlichen, d. i. der übernatürlichen Sittlichkeit festzustellen und muß demnach grundsätzlich nebst den natürlichen auch die übernatürlichen in den Kreis seiner Erwägung ziehen. Allerdings, seitdem die einzelnen theologischen Disziplinen von einander getrennt behandelt werden, pflegt man die Lehre von der Gnade und dem Verdienste, wie den theoretischen Teil von den Sakramenten der Dogmatik zu überweisen. Ferner ist zu erinnern, daß überall, wo das Studium der Philosophie eifrig gepflegt wird, viele einschlägige Lehrpunkte beim theologischen Vortrag als bekannt vorausgesetzt werden können. Daher kam es und kommt es noch jetzt, daß Inhalt und Umfang der generellen Moral bei verschiedenen Autoren und noch mehr bei verschiedenen theologischen Schulen verschieden sind, daß hingegen Autoren derselben Schule eine auffallende Übereinstimmung in dieser Hinsicht aufweisen.

9. Escobar nun behandelt in seinem Liber theologiae moralis den generellen Teil als Prooemium des speziellen Teiles und teilt ihn in vier Examina ab, in denen er über das letzte Ziel des Menschen, die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen, das Gewissen, endlich über Gnade und Verdienst Fragen vorlegt und beantwortet.

Den speziellen Teil teilt er in sieben Traktate, deren jeder in eine entsprechende Anzahl von Examina zerfällt.

Die Siebenzahl der Traktate gemahnt ihn an die sieben Siegel des apokalyptischen Buches [1] und die Beantwortung der einzelnen Traktate ist ihm die Lösung je eines Siegels des verschlossenen Buches, das ihm die Moral versinnbildet.

Damit ist aber auch die Veranlassung zur Deutung der apokalyptischen 24 Seniores [2] gegeben, welche der Entsieglung des geheimnisvollen Buches beiwohnen. Sie sinnbilden ihm die Moraltheologen aus seinem Orden, denen er in der Darstellung der Lehre folgt.

Daher der Zusatz im Titel des Buches: „viginti et quatuor Societatis Iesu Doctoribus reseratus".

Übrigens kommen in dem Buche mehr als vierundzwanzig Moraltheologen seines Ordens zu Wort; es hinkt demnach, wie jedes Gleichnis, auch dieses. Daran erinnert Escobar selbst in seinem Argumentum, in dem er außer Suarez, Vasquez, Molina und Valentia, die er in den vier apokalyptischen Tier-

[1] Apoc. V, 1.
[2] L. c.

Digitized by Google

gestalten symbolisiert sieht, zweiunddreißig Autoren an Stelle der vierundzwanzig Seniores aufführt, ohne ihre Aufzählung damit erschöpfen zu wollen.[1]

10. Man mag über die Verwertung des genannten apokalyptischen Gleichnisses seitens Escobars verschiedener Meinung sein; aber den Spott, mit dem sie Pascal behandelt,[2] verdient sie nicht; solche Allegorien lagen überhaupt in dem Geiste jener Zeit und, was die vorliegende betrifft, enthält sie nichts Anstößiges.[3] Im Gegenteil will sie die große Wahrheit aussprechen, daß, wie alle Weisheit, so auch das Sittengesetz vom Sohne Gottes stammt. „Fons sapientiae verbum Dei in excelsis et ingressus illius mandata aeterna.“[4]

Das Bestreben, auch den Reitern, die nach der Lösung der einzelnen Siegel ausziehen,[5] in der Allegorie gerecht zu werden, brachte Escobar dahin, die Disposition des speziellen Teiles im Liber theologiae moralis etwas abweichend von der in seiner großen Moral zu gestalten.

---

[1] „.. et alii, si Alcasare autore numerus ille viginti quatuor Seniorum officii est.“ L. th. m. Argum.

[2] Provinzialbrief V.

[3] Um jedermann ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, sei das Argumentum wörtlich mitgeteilt:

„Quod Joannes Apoc. 5, vidit, id methodum operi meo subministrat efficitque, ut huius Theologiae Moralis tractatio sapiat Positivae interpretem.

Agnus Jesus Theologiae Moralis librum obsignatum ostentat. Septem sigillis Leges, Peccata, Justitia, Censurae, Virtutes, Status ac Sacramenta, occluduntur: quae quatuor Animalibus Bovi fortissimo agri versatori Suario, volanti Aquilae Vasques, prudenti iuris homini Molinae ac Leoni adversus haereses rugienti Valentiae reseravit.

Consident lectores viginti quatuor Jesuitae, seniores quidem non aetate solum, sed scientia, videlicet Sanchez, Azorius, Toletus, Henriquez, Lessius, Rebellus, Coninch, Avila, Reginaldus, Filliutius, Salas, Hurtado de Mendoza (Petrus), Gaspar Hurtado, Laymannus, uterque Lugo, Franciscus et Joannes, sanguine ac sapientia germani — hunc virtutes et sapientia ad Sacrae Romanae Ecclesiae Principatum evexerunt, Becanus, Tannerus, Granados, Castro-Palaus (Ferdinandus de Castro-Palao), Gordonus, Baldellus, Sà, Raynaudus ac Meratius. Legunt et Praepositus, Grethserus, Turrianus, Polancus, Busaeus, Fernandez de Cordova et alii, si Alcasare autore numerus ille viginti quatuor Seniorum officii est.

Hi plane scriptores libri sibi a Jesu propositi mysteria doctissimis voluminibus exararunt, a me quidem unum redactis in libellum, ut absque hyemalis molestia culturae Autumni gloria potiare.“

[4] Eccli. I, 5. Vgl. Baruch III, 37, 38; Joa. I, 14, 17. Deshalb wird der Sohn Gottes per appropriationem Sapientia und Lex genannt.

[5] Apoc. VI.

Digitized by Google

11. Im ersten Reiter, der auf einem weißen Pferde sitzt,[1] sieht Escobar Christum, den Herrn und Gesetzgeber. „Christus," sagt er in der Prolusio zum 1. Traktat, „eques potestatis arcum ostentans, qua et naturae autor et Rex ac Parens Ecclesiae leges praescribit. Praecepta antiqua indicit, nova profert in onerisque sublevationem Privilegia indulget."

Daher handelt der 1. Traktat von den Gesetzen.[2]

Er zerfällt in achtzehn Examina. Das erste Examen verbreitet sich über die Gesetze im allgemeinen. Mit dem zweiten beginnt die Abhandlung über die Gebote Gottes nach der Reihenfolge des Dekaloges und setzt sich bis zum elften fort. Daran schließen sich vier Examina über die Kirchengebote.

Im fünfzehnten Examen wird über die Privilegien im allgemeinen gehandelt.

Das sechzehnte beschäftigt sich mit den Dispensationen, das siebzehnte mit der Bulla Cruciatae, das achtzehnte endlich mit der Bulla Compositionis.

12. Auf die Eröffnung des 2. Siegels erscheint ein feuerrotes Pferd, sein Reiter erhält ein großes Schwert.[3]

„Pacis ablegatio," sagt Escobar, „vulnera, interitus undenam ducunt exortum? Annon ex peccati gladio animum vulnerante, corpus comminuente? Ita Ansbertus et alii huiusce gladii magnitudinem interpretantur. Exhibet igitur huiusce sigilli mysterium Materias de Peccatis in communi, de septem vitiis Capitalibus, de universis Peccatis mortalibus, quae possunt a fideli committi."[4]

Demnach umfaßt der zweite Traktat drei Examina, deren letztes eine Anweisung (instructio) zu einer Generalbeicht sein will.

13. Der Eröffnung des 3. Siegels folgt ein Reiter auf einem Rappen, eine Wage in der Hand.[5]

„Quis," erklärt Escobar, „non videat hic Justitiae manu stateram gestantis imaginem, uti cunctis ius suum impertiatur?"[6]

---

[1] L. c. v. 2.

[2] „Tractatus primus Theologiae moralis — lautet die Überschrift — proferens sigillum primum i. e. Leges.

[3] Apoc V, 4.

[4] Prolusio zum 2. Traktat, dessen Überschrift lautet: Tractatus secundus Libri Theologiae Moralis aperiens sigillum secundum sive Peccata.

[5] Apoc. VI, 5.

[6] Prolusio zum 3. Traktat, der überschrieben ist: Tractatus tertius Libri Theologiae moralis reserans sigillum tertium, hoc est iustitiam."

Digitized by Google

Der 3. Traktat enthält vierzehn Examina; im einzelnen handeln sie: das erste von Recht und Gerechtigkeit, wie Rechtsverletzung im allgemeinen und vom Eigentumsrechte insbesondere; das zweite vom Schadenersatz; das dritte von den Verträgen im allgemeinen; das vierte von den unentgeltlichen Verträgen; das fünfte vom Wucher; das sechste bis zum dreizehnten von den entgeltlichen Verträgen; das letzte endlich von den Glücks- und Hilfsverträgen, von den Quasi-Contractus und den unbenannten Verträgen (Contractus innominati).

14. Auf die Eröffnung des 4. Siegels erscheint ein Reiter auf einem Falben, sein Name ist „der Tod"; in seinem Gefolge ist die Unterwelt.[1]

„Quam apposite mortem peccati, quam inferni contumacia sequitur, Censurarum ac Poenarum vulnera flagellant?"[2]

Mit diesen Worten rechtfertigt er die Verlegung der Lehre von den kirchlichen Strafen und Zensuren an diese Stelle, während er sie in seiner großen Moraltheologie den theologischen Tugenden folgen läßt und sie somit in den 6. Band verlegt.

Der 4. Traktat teilt sich in sechs Examina und bespricht im ersten die Zensuren im allgemeinen, vom zweiten bis zum fünften die einzelnen Zensuren: die Exkommunikation (2.), die Suspension (3.) und das Interdikt (4.); im fünften die Strafen der cessato a divinis, der depositio und degradatio und schließt im sechsten mit den Irregularitäten, die ja auch zum Teile Strafen sind.

15. Auf die Lösung des 5. Siegels eröffnet sich dem Seher der Ausblick auf einen Altar, unter dem die hl. Märtyrer sichtbar werden.[3]

„Martyres quidem — allegorisiert Escobar — adhuc clamitantes sub altari, divini amoris igni succensi, Theologicarum Virtutum Fidei, Spei ac Charitatis victorias concelebrant Religionisque gloriae thura libant."[4]

Demnach handelt der 5. Traktat[5] von den drei theologischen Tugenden und von der Tugend der Gottesverehrung.

[1] Apoc. VI, 8.

[2] Prolusio zum 4. Traktat, der die Aufschrift trägt: Tractatus quartus Libri Theologiae moralis promens sigillum quartum, scilicet censuras.

[3] Apoc. VI, 9.

[4] Prolusio zum 5. Traktat.

[5] „exprimens sigillum quintum, videlicet virtutes" heißt es im Titel.

Digitized by Google

Daß er aber in sechs Examina geteilt ist, kommt daher, daß dem ersten Examen de fide als zweites die Abhandlung „de Tribunali Inquisitionis" angefügt ist und daß auf das dritte Examen de Spe zwei Examina de Charitate folgen, eines über die christliche Liebe zu Gott und eines über die christliche Nächstenliebe.

16. Der Erschütterung des Weltalls beim Öffnen des 6. Siegels folgt ein Flüchten der weltlichen Menge, die Zeichnung der Diener Gottes, der Lobgesang der Auserwählten vor Gottes Thron.[1]

„Sexti sigilli reserationem terrae sequitur concitatio. Principes, divites et fortes terrae avolant ad latibula montium, Agni futuram iram meditantes. Adstant Ecclesiae proceres Ordinum signati charactere. Gentes, Tribus, Populi et linguae innocentiae amictu Agnum adorant. Dominicae Reipublicae tres status hoc profert sigillum, Clericalem, Regularem, Secularemque, quorum obligationes aggredior exprimere."[2]

Damit ist Inhalt und Anordnung des 6. Traktates gezeichnet. Von den sieben Examina betreffen die ersten vier den geistlichen Stand und verbreiten sich über die kirchlichen Benefizien, die Simonie und die kirchlichen Immunitäten.

Die folgenden zwei Examina gelten dem Laienstand und besprechen die Steuerpflicht, beziehungsweise das Steuerrecht und die Pflichten hinsichtlich des Gerichtsstandes. Das letzte Examen ist dem Regularstande gewidmet.

17. Den Abschluß des ganzen Werkes bildet die Lehre von den sieben Sakramenten, die in der großen Moraltheologie Escobars den speziellen Teil eröffnet, also der Lehre von den Geboten vorangeht.

Diese Umstellung war durch die allegorische Deutung der Vorgänge bei der Lösung des 7. Siegels notwendig geworden. Es treten nämlich sieben Engel auf, deren jedem eine Posaune gegeben wird. Und ein achter Engel tritt an den Altar, um das priesterliche Weihrauchopfer darzubringen.[3]

„Profecto Angelus hic — sagt Escobar — Sacerdos est, Pontifex Dominicae Ecclesiae, minister utique Sacramentorum, quae septem in tubis, Augustino autore, figurantur. Sacramentorum igitur materiam illustro, exprimens placita praecipue Suarii, Coninchii, Toleti, Henriquez,

[1] Apoc. VI, 12—17, und VII, 1—12.
[2] Prolusio zum 6. Traktat: „obiiciens sigillum sextum, nempe status."
[3] Apoc. VIII, 2- 4.

Digitized by Google

Joannis de Lugo, (Ferdinandi) de Castro-Palao, Filliutii, Laymani, meique doctissimi Magistri Francisci de Lugo.“ [1]

Die Lehre von den Sakramenten erfordert neun Examina, weil die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen die Einleitung bildet und dem Sakrament der Buße, das nach der Firmung seine Stelle hat, ein Examen über den Ablaß angegliedert ist.

18. Mit einer kindlich-frommen „epilogatio ad Mariam Virginem Deiparam“ und der echt katholischen Protestation, das Werk vollständig dem Urteil des apostolischen Stuhles unterwerfen zu wollen,[2] beschließt Escobar seine Arbeit.

Das „Laus Deo, Deiparenti, Josepho, Ignatio, Antonio“ bezeugt die heilige Absicht, die den Verfasser bei dieser seiner Arbeit leitete.

Plan und Einrichtung des Liber theologiae moralis fanden hier deshalb eine so eingehende Darstellung, weil dieses Werk Escobars es ist, das Pascal seinen Provinzialbriefen, die von der Moral der Jesuiten handeln, zugrunde legte.

19. Es erübrigt hier nur noch, Escobars Methode im vorliegenden Werke zu besprechen.

Man könnte dasselbe kurz einen Katechismus der Moraltheologie nennen. Die Darstellung des Stoffes geschieht in Fragen und Antworten; sie will das Wesentliche und Wissenswerteste in knappester Form vermitteln. Daher beschränkt sich auch die Begründung auf das allernotwendigste, ja, sie bleibt meistens ganz weg in dem Kapitel, welches die Urteile einzelner Autoren des Jesuitenordens über einschlägige Kasus bringt — es ist dies stets das letzte des betreffenden Examens und trägt die Überschrift: „Praxis circa praedicta ex Societatis Jesu schola“ oder, wie die in der allgemeinen Inhaltsangabe ständig wiederkehrende Formel lautet: „Practicae resolutiones circa praedicta“.[3]

Mit dem Ausdrucke „praedicta“ ist die betreffende Lehre gemeint, die in den vorhergehenden Kapiteln[4] zur Sprache kam.

---

[1] Prolusio zum 7. Traktat: „offerens,“ sagt Escobar von ihm, „sigillum septimum sive sacramenta.“ Wie hier, so gibt Escobar am Schluß jeder Prolusio die Autoren an, die er im betreffenden Traktate besonders berücksichtigt.

[2] Sacrosanctae Romanae Ecclesiae correctioni usque ab apicem omnia subiectantor.

[3] Es gibt nur wenige Examina, die ihrer Natur nach, weil ganz theoretisch, diese praktischen Resolutionen ausschließen und demnach auch im Schlußkapitel nicht enthalten.

[4] Jedes Examen zerfällt demnach in eine entsprechend große Anzahl

Digitized by Google

20. Es muß nun bezüglich der „Praxis“ oder der „Practicae resolutiones“ ein zweifaches bemerkt werden.

Fürs erste sind es keine grundsätzlichen Erörterungen, sondern nur Beurteilungen seltener und schwieriger Fälle, die sich im menschlichen Leben ereignen und ihre sittliche Wertung heischen.

Wenn demnach hierin Irrungen vorkommen ob mangelhafter Auffassung der Natur und der Umstände einer Handlung oder wegen unrichtiger Anwendung wahrer sittlicher Grundsätze, so ist das dasselbe, als die falsche Diagnose eines Arztes betreffs einer Krankheit oder das falsche Urteil eines Richters in einer Klagesache; keineswegs läßt sich daraus eine Anklage erheben gegen die richtige Doktrin selbst, noch viel weniger ein Schluß ziehen hinsichtlich der Moralität oder Absicht des betreffenden Autors; denn errare humanum est.

Das hat Pascal, das haben viele andere, die Gegner der Jesuiten waren, nicht bedacht; daher sind sie so ungerecht gegen letztere geworden.

21. Der zweite Punkt betrifft unmittelbar Escobar. Es geschieht, daß er aus der Meinung eines in der „Praxis“ angeführten Autors praktische Schlußfolgerungen zieht; er verwahrt sich aber dagegen ausdrücklich, daß diese deshalb schon seine eigene Anschauung darstellen.

So hatte er aus der Ansicht des Sanchez, es könne jemand, der gleichzeitig die eine Hälfte der Messe von einem, die andere von einem anderen zelebrierenden Priester hörte, dem zweiten Kirchengebote genügen,[1] die Schlußfolgerung gezogen: also könne man dies in noch kürzerer Zeit durch gleichzeitiges Anhören von vier Teilen, die eine ganze Messe ausmachten.

„Colligo,“ heißt die Stelle, „posse te brevissimo temporis interstitio Missam audire, si in quatuor v. gr. altaribus variae Missae proportionata temporis anterioritate

---

von Kapiteln, wie jeder Traktat in Examina. Die Zitation geschieht daher durch Angabe des betreffenden Traktatus, Examens und Kapitels, endlich der jeden Traktat ganz durchziehenden Nummern. So im speziellen Teile. Da hingegen der generelle Teil unter dem Titel Prooemium erscheint, so wird statt tractatus gesetzt Prooem. oder noch gewöhnlicher nach Escobars eigenem Vorgang: Generalia Principia, während sich das übrige gleich bleibt.

[1] L. th. m. tr. 1. ex. XI c. 4 n. 97 „Satisfacitne praecepto, qui eodem tempore audit unam medietatem (missae) ab uno et alteram ab alio?“ „Ita plane ex Sanchez, quia ecclesia paecipit, ut Missa audiatur, duae autem medietates unam Missam constituunt.“

Digitized by Google

sic celebrentur, ut, dum una inchoatur, secunda ab Evangelio tunc in consecrationem procedat, tertia a consecratione in consumptionem, quarta denique a consumptione usque ad terminum.“ [1]

In seiner großen Moraltheologie nun äußert er sich dahin, daß genannte Schlußfolgerung in Sanchez' Meinung beschlossen und daher aus ihr von ihm gezogen sei, ohne damit dieselbe auch schon als seine eigene Meinung ausgesprochen zu haben.

„Ego autem,“ sagt er, „qui in summula mea Latina ex aliorum mente, non proprio ex marte consequenter asserui, posse aliquem quatuor Missae partes simul audire, (quod nonnullis Societatis aemulis lapidem offensionis aliquando exhibuit), meam iam sententiam expono.“ [2]

Daraus geht also klar hervor, daß, um Escobars Stellung zu den in der „Praxis“ vorgelegten Resolutionen zu erfahren, seine eigenen diesbezüglichen Äußerungen sowohl im Liber theologiae moralis selbst, als ganz besonders in seiner großen Moral zu berücksichtigen und zur Beurteilung heranzuziehen sind.

22. Das jeweilige Schlußkapitel ist demnach nichts anderes, als der allgemeine Sprechsaal für andere Moraltheologen, und will den Prüfungskandidaten an ihre Resolutionen erinnern, damit er, falls darüber gefragt, zur Antwort bereit sei.

Manchmal — das jedoch ist sehr selten — meldet sich auch Escobar darin zum Wort.

Viel häufiger aber geschieht es, daß er in den vorangehenden Kapiteln eine abweichende Lehre vorträgt, worauf im besonderen aufmerksam zu machen später Gelegenheit sein wird.

So kommt es, daß Pascal, der mit Escobars Methode in keiner Weise vertraut ist, diesem Ansichten anderer unterschiebt, die er tatsächlich nicht teilt.

Es folgt aber daraus auch, daß Pascal entweder den Liber theologiae moralis überhaupt nicht durchgelesen oder, wenn er es tat, mit Absicht von den eigenen Ansichten Escobars abgesehen hat.

Das eine wie das andere ist schlimm genug für ihn; wahrscheinlicher aber ist das erstere.

---

[1] L. c. Die Würdigung dieser Meinung siehe unten. 2. Teil, Kap. 15.

[2] U. Th. m. tom. 5, P. 2, lib. 42, sect. 2, cap. 8, Probl. XXIV, n. 147. -- Die von Escobar selbst eingefügte Parenthese weiset ohne Zweifel auf Pascals Angriffe hin. Vgl. Kap. 5.

Digitized by Google

Kapitel IV.

Escobars Moraltheologie, betitelt: „Universae Theologiae moralis receptiores absque lite sententiae necnon problematicae disquisitiones.“

1. Vor allem ist festzustellen, daß der Titel des vorliegenden Werkes dem Wortlaute nach wechselt, obwohl er dem Sinne nach der gleiche ist.

Der oben angegebene ist der des Titelblattes des ersten und zweiten Bandes.

Auf den Titelblättern der folgenden Bände findet sich „problematicae“ durch „controversae“ ersetzt.

2. In der Vorrede zum ganzen Werke sagt Escobar betreffs des Titels: „Hic sex meorum de universa Theologia Morali voluminum titulus: Universae Theologiae Moralis veriores sine pugna Sententiae ac Problematicae Disceptationes.“ [1]

Es erscheint also hier für „receptiores“ das Wort „veriores“, für „absque lite“ der Ausdruck „sine pugna“ und für „disquisitiones“ „disceptationes“.

3. Die erste Variation erklärt und rechtfertigt Escobar damit, daß ihm die „receptiores“ durch die Gelehrsamkeit der klassischen Autoren, deren Ansichten sie sind, im allgemeinen als die wahren verbürgt erscheinen.

---

[1] Praeloquium. Dasselbe besteht aus einer allgemeinen Bemerkung und vier Kapiteln: Erstere lautet: „Certas Theologiae moralis assertiones a Problematicis intendens semovere, operae pretium duxi exponere, quid in praesenti mihi sit certum et quid de Problematicis Assertionibus sit aestimandum, ut tituli totius operis vis exprimatur. — Hic sex meorum de universa Theologia Morali voluminum titulus: Universae Theologiae Moralis veriores sine pugna Sententiae ac Problematicae Disceptationes. — Und im unmittelbaren Anschluß zählt er die einzelnen Bände auf, wie folgt: Volumen primum Moralia Principia ubertim ad reliquorum voluminum faciliorem intelligentiam explicat. Secundum Sacramenta in particulari evolvit. Tertium Praecepta Decalogi et Ecclesiae discutit. Quartum virtutum Theologicarum, Religionis Censurarumque vim indicat. Quintum Iustitiam, Jus et contractus disquirit. Sextum triplicis status Ecclesiastici, Regularis ac saecularis obligationes manifestat.“ — Die vier erläuternden Kapitel tragen folgende Ueberschriften: „Quidnam Receptioris Sententiae nomine intelligatur?“ (c. 1); „Quidnam sit, sententiam aliquam esse communem?“ (c. 2); „De Problematibus sen de quaestionibus in utrumvis probabilibus“ (c. 3): „Unius Doctoris auctoritas mihi saepe saepius sufficit constituere probabilem opinionem“ (c. 4).

Digitized by Google

„Profecto," sagt er, „cum Receptiores assertiones a Problematicis sive in utrumvis probabilibus seiungo, Receptiores illas appello, quae communiter a Doctoribus Classicis exponuntur et in quibus frequentius concordare videntur.

Quod quidem mihi quandam moralem ingerit velut certitudinem." [1]

„Veriores vocito assertiones, quae communiter a Doctoribus (sc. classicis) proferuntur." [2]

4. Bezüglich des Wechsels von „absque" und „sine", „lite" und „pugna" ist nichts weiter zu erinnern, als daß derselbe nicht auf dem Titelblatte der einzelnen Bände, sondern in den Überschriften der Sectiones auftritt, wofür gerade der 4. Band de praeceptis Decalogi ein lehrreiches Beispiel bietet.

5. Ebenso behauptet der Ausdruck „disquisitiones" seine unbestrittene Herrschaft auf den Titelblättern, weicht aber dem Ausdruck „disceptationes" in den Titeln, die dem Anfang des Textes jedes Bandes, beziehungsweise seiner Teile vorgedruckt zu sein pflegen.[3]

6. Auch das Wort „problematicae" unterliegt Variationen sowohl auf den Titelblättern, wie in den dem Beginn des Textes vorgedruckten Titeln.

Auf ersteren ist es vom 3. Bande an durchwegs ersetzt durch „controversae", in letzteren durch das Wort „dubiae", und zwar im 6. und 7. Bande.

7. Übrigens werden bereits im 2. Teil des 3. Bandes die zweiten Sektionen mit Dubia statt Problemata überschrieben, und wird dies vom 5. Band an eine ständige Einrichtung.

Diese Änderung hat ihre Geschichte.

P. Josef Gibalin, Escobars Ordensgenosse, gab nämlich hierzu die Veranlassung. Er lebte in Frankreich [4] und hatte das Übelwollen der Jansenisten in jenen Kampfeszeiten

[1] L. c. c. 1 n. 4.

[2] L. c. Randbemerkung Escobars als Inhaltsangabe zu n. 4.

[3] Eine Ausnahme macht der 2. Teil des 6. und der 3. Teil des 7. Bandes, welche „Disquisitiones" beibehalten; ferner der 1. und des 3. Bandes 2. Teil, wie des 5. Bandes 1. und 2. Teil, die einen kürzeren Titel aufweisen.

[4] P. Josef Gibalin, geboren 1592 und seit 1607 Mitglied des Jesuitenordens, lehrte im Orden Philosophie durch 6 Jahre und Theologie durch 18 Jahre. Seine Werke, sechs an der Zahl, kanonischen und moraltheologischen Inhalts, erschienen bei demselben Verleger als Escobars Werke und zur gleichen Zeit vom Jahre 1648—1670. Am 14. Dezember 1671 starb er in Lyon, wo er Rektor des Jesuitenkollegiums und des Noviziates gewesen. De Backer t. 2 p. 231—2.

Digitized by Google

nur zu klar gesehen. Deshalb wollte er alles vermieden wissen, was ihnen als Handhabe zu neuen Angriffen dienen könnte.

Escobar äußert sich darüber in folgender Weise:

„Quia post nonnulla Volumina excusa visum fuit Reverendo admodum P. P. Josepho Gibalino de litteraria re publica optime merito (cuius egregia Volumina maximi a cunctis Theologis et Jurisprudentibus toto orbe aestimantur) in aliquibus quaestionibus nomen P r o b l e m a occasionem fore alicui minus docto aut benevolo sistenti in titulo nec resolutionem meam legenti offendiculi lapillum invenire: vocabulum P r o b l e m a in D u b i u m commutavi; cum tamen certum sit omnia Dubia (unum vel alterum si excipias) problematica esse." [1]

8. Nach dem oben zitierten Praeloquium zum ganzen Werke war es Escobars Absicht, dasselbe auf sechs Volumina oder Bände zu beschränken.

Doch im Laufe der Arbeit änderte er seinen ursprünglichen Plan,[2] und es wurden daraus sieben Tomi, darunter drei mit je zwei Teilen (Partes).

[1] U. Th. m. t. 3 p. 1 „Lectori meo". -- Da uns dieses Monitum später noch einmal beschäftigen wird, so soll es in seiner Gänze hier Platz finden: „De duobus te (Benevole Lector) in limine admonitum esse velim. Primum a me nomen Problematis non semper adeo rigida significatione usurpatum vel hactenus fuisse vel deinceps, ut utraque pars mihi probabilis aut in praxi sequenda videatur. Aliquando enim potius auctoritatis, quam veritatis problema conficitur, quia scilicet suus est aut fuit cuique quaestionis parti autor. — Illud autem nos in ipsa decisione semper observamus: istam scilicet certam, certissimam aut simili appellando nomine: et contrariam aliquali censura notando. — Quia tamen post nonnulla Volumina excusa visum fuit R. admodum PP. Josepho Gibalino de litteraria republica optime merito (cuius egregia Volumina maximi a cunctis Theologis et Jurisprudentibus toto orbe aestimantur) in aliquibus quaestionibus nomen Problema occasionem fore alicui minus docto aut benevolo sistenti in titulo nec resolutionem meam legenti offendiculi lapillum invenire: vocabulum Problema in Dubium commutavi: cum tamen certum sit omnia Dubia (unum vel alterum si excipias) problematica esse. — Secundum, me in hisce Problematibus seu Dubiis adeo veram firmamque gravium probatorumque Autorum doctrinam secutum semper esse, ut non solum fideliter (ut par ubique) mentem propriasque eorum sententias proponam, sed etiam ipsissima eorum verba saepe conscribam, probatissimos Doctores imitatus, qui, ut promptius et sine dispendio animus Autorum sincerissime Lectori in uno libro constet, integras, non dico, clausulas, sed columnas in suos tractatus transferre non mediocri Reipublicae Litterariae commodo voluerunt."

[2] Tom. 7 l. 60 praef.: „Cum Volumine 5. de Justitia et Jure materias digessi, Tractatum de Judicio Forensi intersecui, commodius in praesenti, de saeculari statu sermonem dum instituo, elucidandum." Volumen wird in der Bedeutung von Tomus genommen.

Digitized by Google

Das Wort volumen aber, das in der Vorrede, wie für den ersten, zweiten, vierten und fünften Band gleichbedeutend mit Tomus ist, wird im dritten und sechsten Band auf die Teile derselben beschränkt; im siebenten Bande werden sogar die einzelnen Abhandlungen über die drei Lebensstände volumina genannt und als solche gezählt.

So kommt es, daß Escobar schließlich von zehn volumina redet.

Er zählt demnach Band I und II als je ein volumen; des dritten Bandes (tomus) ersten und zweiten Teil abermals als je ein Volumen.

Der vierte Band zählt ihm dann als fünftes, der fünfte Band samt seinen zwei Teilen als sechstes,[1] der sechste Band[2] mit seinen zwei Teilen als siebentes, die drei Abhandlungen des siebenten und letzten Bandes[3] als achtes, neuntes und zehntes Volumen.

Dieser Wechsel der Bedeutung ist zum Verständnis seiner diesbezüglichen Äußerungen notwendig. Allerdings zeugt derselbe auch von einer gewissen Sorglosigkeit, welche die letzte Feile an das Werk zu legen verabsäumte. Escobars angestrengte und vielseitige Beschäftigung mag immerhin als Entschuldigung dienen.

---

[1] Tom. 4 l. 34 praef.: „. . . iniustam autem retentionem quae restitutioni obnoxia est, materiam de usuris, reliqua, quae ab aliquibus Doctoribus hic elucidantur, in sextum Volumen de Justitia et Jure proximum seiungo.“ — L. c. l. 30 Decal. praec. 3 praef.: „Assolent Doctores sub tertii Praecepti Decalogi titulo non solum de Festorum observatione, sed et de Missae audiendae obligatione disserere, imo de aliis sex Ecclesiae Praeceptis pertractare. Ego quidem solummodo ad materiam de Festorum observatione tertio huic agnatam Praecepto enodandam accingor, Praeceptorum Ecclesiae tractationem in Volumen sextum remittens.“ — Bei dieser Verbindung der Abhandlung de iustitia et iure und de praeceptis Ecclesiae zu einem Bande — tomus 5 hier als volumen sextum gezählt — leitete den Autor wahrscheinlich die Absicht, zu dem Band de praeceptis aus den dort ausgeschiedenen Materien einen Supplementband zu schaffen.

[2] L. c. l. 28 Decalogi praec. I: „Remittens igitur ad Volumen septimum Theologicarum Virtutum Fidei, Spei et Charitatis tractatus. . .“

[3] L. c. l. 35 Decal. 8. praec. praef.: „Verum de peccatis, quae in iudicio a Judice, Tabellione, Teste, Reo aliisque personis, ex quibus iudicium externum constituitur, committuntur, volumine 10., ubi de statu saeculari sermo procedet, Deo auspice tractationem instituam.“

Von dieser aus dem Werk selbst ermittelten Zählung weicht die des im 2. Kap. zitierten Kataloges darin ab, daß die Ecclesiae praecepta als Vol. VII, die Virtutes theol. als Vol. VIII. die Censurae ecclesiasticae als Vol. IX und der triplex status als Vol. X aufgeführt werden.

Digitized by Google

Vielleicht auch, daß der Verleger drängte, als endlich der Druck der letzten fünf Bände im Jahre 1663 nach Pascals Tod in Fluß kam.

9. Von dem siebenbändigen Werke Escobars war der erste Band im Jahre 1652, der zweite im Jahre 1655, also kurz vor dem Erscheinen der Provinzialbriefe durch den Druck der Öffentlichkeit übergeben worden.

Die übrigen fünf Bände erschienen, wie gesagt, erst 1663, etwa vom Frühjahr an, da die kirchliche wie staatliche Druckerlaubnis [1] im Feber des genannten Jahres gegeben worden war, also nicht ganz ein Jahr nach Pascals Hinscheiden, das am 19. August 1662 erfolgt war.

Diese Verzögerung von acht Jahren ist auffällig und scheint durch Pascals Auftreten gegen Escobar verursacht zu sein. Es läßt sich ja leicht begreifen, daß der Verleger aus Besorgnis, Einbuße zu erleiden, keine rechte Lust hatte, im begonnenen Drucke fortzufahren, ehe die Aussicht auf entsprechenden Absatz sich gebessert hätte; denn jede abfällige Kritik, mag sie auch ungerecht sein, übt wenigstens für die erste Zeit einen Druck auf den Vertrieb eines Werkes, und damit rechnet selbstverständlich jeder Buchhändler. Pascal aber hatte nicht bloß am Liber theologiae moralis seine ätzende Kritik geübt, sondern auch am ersten Band der Universa Theologia moralis, wie er sich überhaupt deren Verbreitung im vorhinein widersetzte. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß in unserem Falle nicht minder die kirchliche Behörde eine zuwartende Haltung einnahm, bis eine Klärung der von Pascal geschaffenen Lage eintrat.

Das scheint uns in der Fassung der erzbischöflichen Approbation selbst angedeutet.

Dieselbe lautet wörtlich: „Cum hos quinque Tomos, nempe Tertium, Quartum, Quintum, Sextum et Septimum Universae Theologiae Moralis, quorum Autor est RR. P. Antonius de Escobar Societatis Jesu, se attente perlegisse supra nominati Facultatis Parisienis Doctores Theologi testentur nihilque in illis deprehendisse, quod non sit plane consen-

[1] Genauer angegeben datiert die Zensur der erzbischöflichen Zensoren vom 9. Februar 1663, der die Druckerlaubnis des Lyoner Ordinariates am 15. und nach Zustimmung des königlichen Prokurators Vibaud vom 16. die staatliche am 20. desselben Monates folgte, worauf der Druck beginnen konnte. Daher kann als Beginn der Publikation das Frühjahr angenommen werden.

Digitized by Google

taneum tum fidei Catholicae tum probis moribus: Idcirco quinque praefatos Tomos typis mandari et in lucem prodire non abnuimus.“ [1]

Diese Ausdrucksweise „non abnuimus“ scheint uns im Zusammenhalt mit der damaligen Lage der Dinge obige Behauptung zu rechtfertigen.

10. Die Druckerlaubnis des Ordens war für die genannten fünf Bände zu verschiedenen Zeiten gegeben worden. Für den dritten Band war sie unter einem mit der für den zweiten Band und das 8. Buch des ersten Bandes [2] gegeben worden. Sie ist vom damaligen Provinzial von Kastilien, Franziskus Antonius de Ibarra, in Valladolid. unter dem 28. Juli 1647 ausgefertigt. [3]

[1] Diese Approbation findet sich nicht bloß in jedem Bande, sondern auch bei jeder „Pars“ jener Bände, die mehrere Teile haben, abgedruckt und ist gezeichnet vom Generalvikar de Neuf-Ville. Wie aus ihrem Wortlaute hervorgeht, waren die bischöflichen Zensoren nicht Jesuiten, sondern Doktoren der Pariser Universität, allerdings Ordensleute, die für die Prüfung so umfangreicher Werke von ihren Oberen leichter frei gemacht werden können, als Weltpriester, die in der Regel durch ihren Beruf ohnehin ganz in Anspruch genommen sind. Beide waren Karmeliten, der eine hieß Fr. Cyrillus Morel, damals Prior des Lyoner Konventes, der andere Fr. Stephan Molin. Datiert ist ihr Urteil vom 9. Februar 1663 und hat folgenden Wortlaut: „R. P. Antonii Escobar Societatis Jesu Tomos Tertium, Quartum, Quintum, Sextum et Septimum universae Theologiae Moralis attente perlegimus nos infra scripti facultatis Parisiensis Doctores Theologi nihilque in illis occurrit, quod non sit plane consentaneum tum fidei Catholicae, tum probis moribus; adeoque lucc publica dignos. Actum Lugduni die 9. Februarii 1663.“ Es folgen die Unterschriften. Man beachte das „attente perlegimus“. — Für den 1. und 2. Band war die kirchliche Approbation am 27. August 1652 gegeben worden, gestützt auf ein Urteil desselben Karmeliten Fr. Stephan Molin und eines Minoriten, Fr. Philibertus Petrot, das unter dem 22. August desselben Jahres ausgefertigt ist und also lautet: „Brevis haec compendiosa Theologiae Moralis Synopsis peritorum memoriam iuvare poterit, minus vero peritis in rudimentum erit; illius enim author, videlicet R. P. Antonius de Escobar Societatis Jesu cum se in suis omnibus operibus orthodoxum ostenderit, nihil etiam nunc alienum a fide et Christianis moribus scripsisse testamur. Datum Lugduni die 22. Augusti 1652.“ — Die bischöfliche Approbation, gezeichnet vom Provicarius generalis de Ville, hat den kurzen Wortlaut: „Attento praefatorum Doctorum testimonio exeat in lucem opus, cui titulus Universae Theologiae moralis, per nos licet. Lugduni die 27. Augusti 1652.“ Die staatliche Druckerlaubnis ist datiert vom 29. August 1652.

[2] Für die übrigen Bücher des 1. Bandes ist der Wortlaut der Ordensapprobation nicht mitgeteilt, sie wird aber als gegeben bezeugt durch das „Cum permissione Superiorum“ auf dem Titelblatt. Sie ist ohne Zweifel auch 1647 erfolgt.

[3] Sie findet sich vorgedruckt in dem 1. wie 2. Teil des 3. Bandes und lautet wie folgt: „Facultas P. Provincialis Societatis Jesu, Provinciae

Digitized by Google

Die übrigen Bände haben dieselbe vom Provinzial Petrus Pimentel,[1] datiert vom 1. Oktober 1653.[2]

Ob in dieser Erlaubnis auch die Abhandlung über die Kirchengebote, welche den zweiten Teil des fünften Bandes füllt, bereits inbegriffen war, ist nicht ganz gewiß, obwohl sehr wahrscheinlich, da der fünfte Band kurzweg ohne Einschränkung genannt wird.

Auffallend ist nur, daß die genannte Abhandlung eine eigene Druckerlaubnis aufweist,[3] gegeben unter dem 27. August 1660 von dem oben genannten Antonius de Ibarra, der damals neuerdings Provinzial von Kastilien war.

Es läßt sich diese Tatsache vielleicht so erklären, daß gerade dieser Traktat, weil von Pascal im Liber theologiae moralis angegriffen, einer abermaligen Durchsicht unterzogen wurde.

11. Hier nun ist der Ort, die äußere Einrichtung der „Universa theologia moralis", wie das Werk kurz genannt wird, und die systematische Ordnung des Lehrstoffes des näheren zu besprechen.

Castellanac. Franciscus Antonius Provincialis Societatis Jesu in Provincia Castellana, potestate ad id mihi facta a R. admodum P. P. Vincentio Carrafa Praeposito Generali, facultatem do, ut opus morale de Sacramentis in Genere et particulari a P. Antonio de Escobar compositum graviumque Doctorum hominum Judicio approbatum typis mandetur. In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo munitas dedimus Vallisoleti Julii die 28. anno. 1647." Es folgt die Unterschrift.

[1] Petrus Pimentel entstammt dem Geschlechte der Pimentel, Grafen, später Herzoge von Benavente, das in der spanischen Geschichte des Mittelalters eine hervorragende Rolle spielte. Wir begegnen hier der gleichen Erscheinung, deren bereits oben gedacht wurde, daß die Söhne der vornehmsten Familien sich dem Jesuitenorden anschlossen.

[2] Sie unterscheidet sich von der mitgeteilten nur durch den Eingang, da eben die Namen des delegierenden Generals wie des delegierten Provinzials andere sind. „Petrus Pimentel in Provincia Castellana Societatis Jesu Praepositus Provincialis, potestate ad id mihi facta a R. admodum P. Nostro Gosvino Nichel Generali Praeposito, facultatem facio, ut Tomi 4., 5., 6. et 7. Theologiae Moralis a. P. Antonio de Escobar Theologo eiusdem Societatis compositi gravium Doctorumque hominum iudicio approbati typis mandentur. In quorum fidem etc., wie oben, Vallisoleti die 1. Octobris 1653. Es folgt die Unterschrift.

[3] „Ego Antonius de Ibarra Provincialis Societatis Jesu in Castellana Provincia etc., wie in der vorstehenden Anmerkung, facultatem facio, ut Tractatus de Praeceptis Ecclesiae a P. Antonio de Escobar et Mendoza compositus et eiusdem Societatis gravium doctorumque Hominum iudicio approbatus typis mandetur. In quorum fidem etc., et officii nostri sigillo etc., wie früher, Vallisoleti die Augusti 27. ann. 1660.

Digitized by Google

Es wurde schon eingangs erwähnt, daß das Werk in sieben Bänden vorliegt. Jeder Band zerfällt in eine entsprechende Zahl von Büchern (libri), die aber durchlaufend numeriert sind, so daß sie im ganzen zweiundsechzig zählen. Es wäre demnach eine Zitation unter Weglassung der Bandzahl bestimmt genug, wenn nur das Buch richtig angegeben ist. Jedes Buch, mit Ausnahme des letzten,[1] enthält zwei Abteilungen, Sectiones genannt, die wieder in Kapitel gegliedert sind. Die Numerierung der Kapitel durchläuft nur die jeweiligen zwei Sektionen. Wenn daher in einem Buche mehrere Materien zusammengefaßt sind,[2] so wiederholt sich bei jeder derselben die selbständige Kapitelzählung. Da aber in der Regel ein Buch auch nur einen Gegenstand zu behandeln pflegt, so geschieht es, daß die Kapitelzählung das ganze Buch durchläuft und erst mit dem neuen Buche eine neue beginnt.

Durch die weitere Gliederung der Kapitel mittels durchlaufender arabischer Marginalzahlen erhält die Einteilung ihre Vollendung, so daß sowohl das Studium als auch das Zitieren, beziehungsweise Finden der einzelnen Stellen nicht wenig erleichtert wird. Mangel an Gliederung ermüdet bekanntlich gar sehr.

Der Vollständigkeit wegen muß noch erwähnt werden, daß die zweite Sektion kontroverse Fragen, Problemata, später Dubia genannt, behandelt, die wieder innerhalb der Sektion ihre eigene Numerierung haben.

12. Die genaue Anführung einer Stelle aus dem vorliegenden Werke verlangt also nebst dem Buchtitel die Bezeichnung des Bandes, des Buches, der Sektion, des Kapitels und der arabischen Randzahl, und bei solchen Büchern, die mehrere Materien in sich vereinigen, noch die Angabe der betreffenden Materie. Ist die zitierte Sectio eine secunda, so wird die Zahl des Problems oder Dubiums hinzugefügt.

Es würde also beispielsweise zu zitieren sein: Tomus 7. lib. 54. de immunitate templorum sectio 2 cap. 6 Dubium IX n. 53.

Das genannte Kapitel ist überschrieben: „Circa loca sacra, queis haec reverentia debetur", daß sie nämlich als immun zu betrachten und zu behandeln sind.

---

[1] Tom. 7 lib. 54: „De Rerum Ecclesiasticarum Immunitate" ist die Ausnahme nur eine scheinbare; es fehlte p. 29 vor Caput III infolge der Sorglosigkeit der Setzer nur die Ueberschrift „Sectio secunda".

[2] Ein solches Buch, und zwar das einzige, ist liber 54. des 7. Bandes, welches de immunitate ecclesiarum sive templorum und de rerum ecclesiasticarum immunitate handelt.

Digitized by Google

Das angeführte Dubium beschäftigt sich mit der Frage: „An, ut locus sacer immunitate gaudeat, sit necessarium, ut inibi divina celebrentur?“

n. 53 endlich gibt die Ansicht des Autors, die negativ lautet.

13. Die Methode, die er in der Darstellung des Stoffes befolgt, ist in der Sectio prima eine andere als in der Sectio secunda. In der ersteren wird der zur Behandlung stehende Gegenstand in positiver Form erörtert und in erschöpfender Weise erledigt auf Grund der übereinstimmenden Lehre einer größeren Anzahl klassischer Autoren.[1]

Das schließt aber nicht aus, daß ein oder mehrere gelehrte Moraltheologen in manchen Punkten abweichender Meinung sind, weil die von jenen vorgebrachten Gründe entweder an sich nicht durchschlagend sind oder doch ihnen nicht als solche erscheinen.

Dieser Mangel an Evidenz schafft das „Dubium“, das „Problema“.

Solche Problemata oder Dubia nun füllen bei Escobar die jedesmalige Sectio secunda aus.

Es erscheinen demnach auch Sätze, die in der Sectio prima als „communes“, als „receptiores absque lite“, als „veriores“ oder „verae simpliciter“, von Escobar aufgeführt sind, in der Sectio secunda unter den Problemata oder Dubia.

„Licet non semel,“ sagt Escobar, „postquam Assertionem uti Receptiorem expresserim, quia communis est, eandem Problematicam expono sciens, communem contra communem particularemque contra communem posse sententiam exhiberi.“[2]

Aber auch, wenn eine gegenteilige Ansicht Escobar wenig begründet erscheint, will er sie nicht übergehen, damit der Leser einen vollständigen Überblick über den Stand der vorgetragenen Lehre gewinne.

Das will er sagen mit den Worten: „Aliquando enim potius auctoritatis, quam veritatis problema conficitur, quia scilicet suus est aut fuit cuique quaestionis parti Author.“[3]

Daraus ergibt sich von selbst die praktische Folgerung, daß der Leser aus der Tatsache, daß Escobar etwas als Problema

---

[1] Vgl. oben n. 3.
[2] U. Th. m. t. 1 Praeloqu. c. 1 n 4; vgl. oben n. 3.
[3] U. Th. m. t. 3 p. 1. „Lectori meo“; vgl. oben n. 7.

Digitized by Google

aufstellt, keineswegs den Schluß ziehen darf, als seien ihm die sich gegenüberstehenden Ansichten gleich gut begründet.

„. . . a me nomen Problematis non semper adeo rigida significatione usurpatum vel hactenus fuisse vel deinceps, ut utraque pars mihi probabilis aut in praxi sequenda videatur.“ [1]

14. Anregend ist Escobars Art, die Problema oder Dubia zu lösen; sie ist kurz, übersichtlich und lehrreich zugleich. Schon die Überschrift jedes Problems, die in disjunktiver Frageform gegeben ist, unterrichtet über den Stand der Kontroverse (status quaestionis). Wenn nötig, folgt noch an der Spitze des Textes eine kürzere oder längere Erörterung desselben.

Dann wird die eine Ansicht mit ihren Vertretern und ihrer Begründung dargelegt, ihr die andere in gleicher Weise gegenübergestellt, worauf Escobar sein Urteil abgibt. Die Sprache ist leicht und fließend; das Ganze ist „lectu iucundum simul et utile“, wie der Münchener Herausgeber des Liber theologiae moralis, Johann Wagner, von diesem rühmt.[2] Dieses Lob gilt in erhöhtem Maße von Escobars Problemlösungen in seiner Universa Theologia moralis.

Zumal für den Anfänger des moraltheologischen Studiums ist Escobars leichte Methode von unschätzbarem Werte; sie zeigt von einem außerordentlichen pädagogischen Takt.

15. Was aber die systematische Ordnung der Darstellung betrifft, so soll sie im Zusammenhalte mit der des Liber theologiae moralis besprochen werden.

Zu diesem Zwecke ist vorerst die Anordnung des Stoffes in der Universa Theologia moralis vorzulegen.

Der 1. Band handelt über die Grundfragen der Sittlichkeit, enthält also das, was man generelle Moraltheologie nennt. Er beginnt aber mit der Abhandlung de actibus humanis, so daß die Lehre vom Endziele des Menschen (de fine ultimo) als aus der Moralphilosophie und der Dogmatik bekannt vorausgesetzt wird.

Escobar hat nun noch das Eigentümliche, daß er in den generellen Teil auch das Allgemeine über die Sakramente, die kirchlichen Zensuren, über Gerechtigkeit und Recht mit Einschluß der Verträge aufnimmt.[3]

[1] L. c.

[2] Bibliopola Lectori Germano S.

[3] U. th. m. t. 1 l. 8—10. „Qui,“ sagt Escobar l. c. l. 8 in der Einleitung, „non solum generalissima Theologiae Moralis principia praelibare intendo, sed et ea, quae ad praecipuas materias spectare vide-

Digitized by Google

Die zwei nächsten Bände bieten die Lehre über die einzelnen Sakramente,[1] und zwar der zweite die über die Taufe, die Firmung und das Sakrament der Buße, dem die Abhandlung über die Tugend der Buße vorangeht und die über den Ablaß als eine besondere Art der Genugtuung nachfolgt.

Des 3. Bandes erster Teil bringt als Ergänzung der Indulgenz den Traktat de Jubilaeis und erledigt die Lehre über das Sakrament und das Opfer des Altares, über die letzte Ölung und das Sakrament der Weihe, während der zweite Teil über das Sakrament der Ehe handelt.

Der 4. Band gibt die Lehre über den Dekalog, der 5. in seinem ersten Teil eine Ergänzung desselben in dem Traktat de iustitia et iure; sein zweiter Teil enthält die Abhandlung über die Kirchengebote.

Der 6. Band beschäftigt sich im ersten Teile mit den drei theologischen Tugenden (fides, spes, charitas) und der Tugend der Gottesverehrung (virtus religionis), im zweiten Teil hingegen mit den einzelnen kirchlichen Zensuren.

Der 7. Band endlich ergeht sich über die Pflichten der drei Stände, des geistlichen, des Ordens- und des Laien-Standes.

16. Nunmehr ist es nicht schwer, die logische Anordnung und Abfolge der ganzen Lehrentwicklung zu überblicken und zu würdigen. Auf die allgemeinen Grundlagen der Sittlichkeit überhaupt, die die notwendige Voraussetzung zum Verständnis alles folgenden sind, folgt die Grundlegung der übernatürlichen oder christlichen Sittlichkeit in der Lehre über die Sakramente als Gnadenmittel.

Das übernatürliche Gnadenleben aber wirkt sich aus in der Erfüllung des ganzen Sittengesetzes, des natürlichen, wie positiven, des göttlichen, wie des menschlichen. Es müssen demnach anschließend zur Behandlung kommen die zehn Gebote Gottes oder der Dekalog, welcher den Inhalt des Naturgesetzes bildet,[2] die fünf Gebote der Kirche, welche das für alle Christen

antur, adiicere, de Sacramentis in genere tractationem exponam.“ Aehnlich bei l. 9 und 10. Daß im Anschluß an die allgemeine Lehre vom Gesetz (l. 5) und vom Privilegium (l. 6) im l. 7 von der Bulla Cruciatae, als Inbegriff vieler Privilegien und Dispensationen gehandelt wird, ist kaum zu tadeln, da von speziellen Privilegien in der Moral nicht die Rede zu sein pflegt.

[1] L. c. t. 2 l. 1 Bapt. „Praemissis Volumine primo iis, quae generatim disserenda visa sunt ad totam Theologiae Moralis constitutionem, Materias iam particulatim exprimere exordior.“

[2] Dies gilt mit der selbstverständlichen Einschränkung, daß die religiöse Feier eines bestimmten Tages nur positiver Anordnung sein

Digitized by Google

verbindliche positive Gesetz der Kirche darstellen, endlich die Pflichten, die sich auf Gott als das übernatürliche Endziel beziehen und daher allen übrigen Pflichten und der ganzen Sittlichkeit Maß und Richtung geben,[1] es sind dies die Pflichten des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, die unter dem Titel der theologischen Tugenden abgehandelt zu werden pflegen. Damit ist die Pflichtenlehre, soweit sie alle Menschen, beziehungsweise alle Christen angeht, erschöpft.

Die eine notwendige Ergänzung ist die Lehre über die Pflichten der besonderen Stände, kurz über die Standespflichten.

Ein Hilfsmittel des sittlichen, wenn auch ein negatives, sind die Strafen überhaupt, besonders die kirchlichen Strafen oder Zensuren.

Sie bewirken zunächst allerdings nicht die Liebe zum Guten, zur Pflicht, zu Gott, der Grund und Quelle alles Guten und aller Pflicht ist; aber sie verleiden die Liebe zum Bösen, sie zeigen, wie bitter dasselbe ist,[2] und lassen aus ihrer eigenen Schwere und Bitterkeit den Schluß ziehen auf die Größe und Bosheit der Schuld, die eine solche Ahndung verdient und erfährt. Die Erkenntnis des Übels ist aber der Anfang der Heilung. So wird die Strafe zu einem Heilmittel gegen das Böse, zu einem Hilfsmittel für das Gute.

Aus diesem Grunde, wie auch wegen der Gewissensfolgen, findet die Lehre über die kirchlichen Zensuren bei den Moraltheologen stets eine Stelle; nur ist diese nicht bei allen die gleiche.

Escobar selbst setzt sie im Liber theologiae moralis unmittelbar nach dem Tractatus de iustitia et iure, also am Schluß des Dekaloges, worauf er die theologischen Tugenden mit der virtus religionis als der ihnen am nächsten stehenden folgen läßt. In der Universa Theologia moralis hingegen läßt er diese vorangehen und schiebt jene vor die sogenannten Standespflichten. Die neueren Theologen verlegen sie sehr gerne an das Ende und betrachten sie mit den Gnadenmitteln

---

kann; was die Moralisten auszudrücken pflegen mit dem Satze: Praeceptum tertium est de lege naturae, „si excipias circumstantiam sabbati“.

[1] 1 Cor. XIII, 13: „Nunc manent fides, spes, caritas: tria haec; maior autem horum caritas est.“ 1. Tim. I, 5: „Finis praecepti caritas est.“

[2] Jer. c. II, 19: „Scito et vide, quia malum et amarum est, reliquisse te Dominum Deum tuum.“

Digitized by Google

unter dem Gesichtspunkte von Hilfsmitteln des christlichen Lebens. Sie sind ihnen die subsidia negativa, während diese die subsidia positiva sind.[1]

Einem ähnlichen Gedankengange mag es zuzuschreiben sein, daß Escobar, abgesehen von der siebenten apokalyptischen Vision, in seinem Liber theologiae moralis die Sakramente in den Schlußtraktat verlegte.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß er in diesem Werke die Lehre von der Sünde im allgemeinen und von den sieben Hauptsünden in den zweiten Traktat, also nach dem Traktat de lege et de praeceptis Dei et Ecclesiae verwies, während sie in der Universa Theologia moralis bereits im generellen Teil zur Sprache kam, unmittelbar nach der Lehre vom Gewissen.

Trotz dieser Unterschiede im einzelnen befolgt der systematische Aufbau in beiden Werken im wesentlichen denselben Ideengang, wie er durch die Natur der christlichen Sittlichkeit selbst gegeben ist. Escobars Systematik ist demnach eine natürliche, dem Gegenstande entsprechende.

17. Schließlich soll noch der Dedikationen und Epiloge gedacht werden.

An Widmungen weist die Universa Theologia moralis sieben auf.

Der 1. Band vom Jahre 1652 ist dem 10. Ordensgeneral Gosvin Nickel gewidmet, der am 17. März 1652, also in demselben Jahre gewählt worden war.

Der 2. Band hat statt einer Dedikation ein Geleitswort des P. Emanuel Astete de Mon-Roy, Cleric. reg. minorum, betitelt Judicium aestimativum, von dem schon früher die Rede war.

Der 3. Band hat dafür zwei Widmungen, und zwar ist sein erster Teil dem Bischof von Salamanca, Gabriel de Esparza,[2] sein zweiter dem Bischof von Astorga (Asturica Augusta), Nikolaus Rodriguez de Hermosino,[3] dediziert.

---

[1] Dr. Prunner (Spezielle Moraltheologie, 2. Buch, 3. Aufl., Freiburg i. B. 1902) verweist die Zensuren in die Lehre von den Pietät- und Sozialpflichten, welche das 4. Gebot des Dekalogs gewährleistet; und auch dafür lassen sich gute Gründe geltend machen.

[2] Ernannt zum Bischof von Guamanga 1657, wurde er auf das unterdes vakant gewordene Bistum von Pax Augusta oder Julia (Badajoz) transferiert, wo er bis 1662 verblieb. Vom 22. Juni 1662 bis 12. Mai 1670 war er Bischof von Salamanca. Er starb als Bischof von Calahorra (Calaguris) am 10. Jänner 1686.

[3] Er war Bischof von Astorga vom 2. August 1662 bis 23. Jänner 1669, wo er starb. Er war schriftstellerisch tätig.

Digitized by Google

Der 4. Band ist gewidmet dem Erzbischof von S. Jago di Compostella, Petrus Carrillo de Acuna,[1] der 5. dem Präsidenten des königlichen Rates in Valladolid, Franz de Feloaga, der 6. dem damaligen spanischen Gesandten in England, Baron Karl de Batibile, Grafen von Corbiers, endlich der 7. und letzte dem Metropolitan-Kapitel von S. Jago de Compostella.

Diese Dedikationen sind geistreich geschrieben, voll Schwung und Eleganz; in ihnen finden sich nicht uninteressante historische Notizen.

Während die erste Widmung lediglich ein Akt der Pietät gegen den neuen Ordensvorsteher ist, so verfolgt Escobar in den übrigen unverkennbar den Zweck, Schutz gegen seine Feinde zu gewinnen.[2]

18. Es würde zu weit führen und bei vielen auch nicht das nötige Interesse finden, wollten wir alle Dedikationen wörtlich oder doch dem Hauptinhalte nach bringen.

Doch dürften drei Beispiele auszugsweise nicht unerwünscht sein; das eine ist genommen aus der ersten (an den Ordensgeneral), das zweite aus der zweiten (an den Bischof G. Esparza), das dritte aus der sechsten Dedikation (an Baron de Batibile).

„Primum Problematum Volumen, mearum in Theologiam Moralem lucubrationum primitias primogenitosve conceptus tuis auspiciis inscribo, secutus, qui divina humanaque praecepta explico, divini praescripti rationem: D a b u n t s a c e r d o t i p r i m i t i a s f r u m e n t i, v i n i e t o l e i. Deut. 18.

Cur sacerdoti primitiae praeparantur? I p s u m e n i m (subditur) e l e g i t D e u s d e c u n c t i s T r i b u b u s t u i s, u t s t e t e t m i n i s t r e t N o m i n i D o m i n i.

Theologiam Moralem Ausonius Episcopus vocitavit f r u m e n t u m, quo victitant cuncti, qui aeternam destinantur in vitam.

Eandem Adamius de Persevia appellavit o l e u m, quo peccatoribus lenia, et v i n u m, quo rigida medicamina praeparantur.

---

[1] Petrus Carrillo de Acuna war zuerst Bischof von Salamanca vom Jänner 1649 bis 12. Oktober 1655, dann Erzbischof von S. Jago de Compostella bis 1664. Die Familie Acuna gehört zu den Granden Spaniens, wie das oben genannte Haus Pimentel von Benavente.

[2] So schließt z. B. die Dedikation an den Erzbischof von S. Jago: „Tuo itaque exuberanti fulgore in fronte mei voluminis effulgente benevolas mentes exhilarandas et pravas ac invidas exurendas non dubito.“

Digitized by Google

Tibi, A. R. Pater, eae primitiae debentur, e cunctis Societatis Provinciis recens electo, ut Praepositus vigilans stares et ministrares ceu iura dicens nominis Jesu alumnis . . .

Canebat comicus Periander: „Qui errata scripti tui haud limari expetis, ad parentis limam accurre."

Parens non limat errata, quia ipsam filii foedidatem pulchritudinem esse pio dilectionis errore contemplatur.

Accipe ergo paterno primitiarum munusculum affectu et errata dissimulans aut corrigens ad reliqua volumina edenda perpetuus deinceps fautor et adjutor existe. Vale, Pater optime, quem Deus publico Societatis nostrae bono multos annos servet incolumen." [1]

19. Die Dedikation an den Bischof Gabriel de Esparza beginnt:

„Nascenti libro, Praesul Illustrissime, qui partus quidam humanae mentis a Clemente Alexandrino l. 1. Strom. dicitur, non minus, quam homini opus Custode Angelo esse crediderim, quia, ut in lucem editur, hostium patet incursibus: invidus dente petit, superbus naso suspendit, doctus nauseat, indoctus obstrepit. At ubi sese vir aliquis opponit meritorum celsitudine coelo dignus, perinde est quodammodo ac si unus e Coelestium Choris Angelus protector accurrat." [2]

20. Aus der Dedikation an Baron de Batibile hingegen sei der Schluß hierher gesetzt:

„Te humanissimum cuncti Hispani proclamant, suavissimum Itali viderunt, cum Neapolitanorum animos non ferro, sed prudentissima suavitate devinxisti, divinam fortitudinem aemulatus. Religiosissimum Te efferunt Templa Religionumque Conventus; munificentissimum quilibet indigentes experiuntur. Morum compositione egregium omnes Te profitentur, quem nec aurum caecat nec alea maculat nec voluptas infamat.

Parco tamen tuarum virtutum magnitudini, ne illarum fulgentissimo iubare patiantur meae de virtutibus theologicis lucubrationes, quod stellae sub solis luce patiuntur. Recedunt igitur a luce tanta et ad umbram Tuae protectionis se recipiunt, ut sub nominis Tui potentia defendantur, sub sapientia corrigant errores, sub virtutum ma-

[1] L. c. f. 1.
[2] L. c. t. 3 p. 1.

Digitized by Google

gisterio ediscant saltem prudentiam, ut sciant inter oblatrantium voces silere, si aliquis extiterit adeo ferox, ut audeat ets sub tanti Maecenatis protectione ferire.“ [1]

21. Die Epiloge, zehn an der Zahl, sind ein beredtes Zeugnis für Escobars kindliche Pietät gegen die heilige Gottesmutter; denn an diese richten sich alle. Angepaßt den Materien, die sie abschließen, voll Gedankentiefe und herzlicher Ergriffenheit, beweisen sie alle das eine, daß Escobar nur mit tiefem sittlichem Ernste und dem einzigen Verlangen, zur Heiligung der Seelen das Seinige beizutragen, an seinem Werke arbeitete.

Einen Epilog hat der 1. und 3. Band, dann der 4., die beiden Teile des 5. und 6. Bandes und die drei Abteilungen des 7. Bandes.

Kapitel V.

Pascals Stellung zu den Jesuiten und namentlich zu Escobar.

1. Seit dem Jahre 1654 — dem Jahre, da Pascal [2] sich nach Port royal des Champs zurückgezogen hatte — war er auch ganz dem Einfluß der Jansenistenhäupter, Arnauld und Nicole, verfallen.

2. Der Jansenismus hatte ein Jahr vorher, am 31. Mai 1653, durch Innozenz' X. Bulle „Cum occasione“ seine prinzipielle Verurteilung erfahren. Dieselbe war erfolgt nach zweijährigen, sechsunddreißig Sitzungen ausfüllenden Kommissionsberatungen, an denen auch eine Abordnung der Jansenisten teilgenommen hatte.

Für einen aufrichtigen Katholiken war damit die Sache ein für allemal entschieden, jedoch keineswegs für die Anhänger des Jansenismus, die ihre Irrtümer nicht aufgeben und doch als gute Katholiken gelten wollten. Sie sannen daher auf neue Mittel und Wege, um einerseits den katholischen Schein zu wahren und anderseits ihrem Kryptokalvinismus — denn das ist der Jansenismus und seine Quelle, der Bajanismus — nichts zu vergeben.

[1] L. c. t. 6 p. 1.

[2] Eine Lebensgeschichte von Blasius Pascal zu geben, liegt uns ferne; wir verweisen auf P. W. Kreitens S. J. Abhandlungen in den Maria-Laacher Stimmen. Bd. 42 und 43 (1892), Bd. 45 und 46 (1893), endlich Bd. 50 und 51 (1896).

Digitized by Google

Vor allem mußten die Jesuiten, die wachsamsten und weitblickendsten Gegner der neuen Irrlehre, in öffentlichen Mißkredit gebracht werden. Dann aber mußte man auch trachten, durch ein neues Schlagwort — und das war die Unterscheidung zwischen quaestio iuris et facti bei päpstlichen Lehrentscheidungen — in den Geistern Verwirrung zu stiften und sich selbst einer aufrichtigen und vorbehaltslosen Unterwerfung unter die Lehrentscheidung des apostolischen Stuhles zu entziehen.

3. Der Verteidigung letzterer Ausflucht widmet Pascal die beiden letzten [1] seiner sogenannten Provinzialbriefe, nachdem er im ersten bereits derselben präludiert hatte.

Da aber diese Frage von unserem Gegenstande abliegt, so soll sie nicht weiter berührt werden, zumal sich jedermann aus der generellen Dogmatik ohne Mühe Belehrung holen kann.

Uns beschäftigt hier der Kampf der Jansenisten gegen die Jesuiten.

4. Wie sollte man ihnen beikommen? Ihrem persönlichen Lebenswandel konnte man nicht leicht etwas anhängen; denn er lag zu klar vor aller Augen, so daß selbst eine noch so ungerechte Generalisierung etwaiger Schwächen einzelner Mitglieder dem Ansehen und dem Einflusse des ganzen Ordens kaum Eintrag tun konnte.

Man versuchte es daher mit einem Angriff auf ihre Lehrtätigkeit und wählte als Angriffspunkt die Moraltheologen des Ordens.

Man spürte in ihren Werken herum, und, wo man einer Meinung begegnete, die pikant und paradox und eben deshalb zur Aufreizung geeignet schien, mochte sie nun wahr oder falsch sein, wurde sie vor die breite Öffentlichkeit gezerrt und, was noch böser war, nicht als Meinung dieses oder jenes Jesuiten, sondern als Lehre „der Jesuiten", also als Lehre des ganzen Ordens ausgegeben. Und da man Meinungen an Meinungen reihte, die über das ganze Gebiet der Moral sich erstreckten, so wurde bei der unwissenden und leichtgläubigen Menge der Schein erweckt, als gäbe es tatsächlich eine eigene Jesuitenmoral und als sei sie der Inbegriff aller Leichtfertigkeit und Schlechtigkeit. Und da der Theorie die Praxis zu entsprechen pflegt, so lag für die Menge der Schluß nahe, daß

[1] Es ist der 17. und 18. Brief; beide sind gerichtet an P. Annat S. J. den Beichtvater des Königs von (1654 bis 70), der im Jahre 1654 in Paris eine Gegenschrift gegen die Jansenisten veröffentlicht hatte.

Digitized by Google

die Jesuiten nur Heuchler seien und ihr ehrbarer Wandel nur ein scheinbarer und nichts anderes als der Deckmantel unsittlicher Bestrebungen.

Es war diese Art der Verleumdung eine der gefährlichsten und leider auch bei der großen Menge, wie immer, eine der wirksamsten. Denn die große Menge ist gewohnt, Personen und Sachen von der praktischen Seite zu beurteilen, beziehungsweise zu verurteilen, weil eine solche Betrachtungsweise ihrem Bildungsgrad und ihrer Fassungskraft die gangbarste ist.

Bereits von dem Kalviner Pierre Du Moulin [1] war eine solche Zusammenstellung von verfänglichen Meinungen versucht und im Anhange seiner Schrift „Des Traditions et de la Perfection et Suffisance de l'Escriture Saincte" unter dem Titel „Catalogue et Dénombrement des Traditions Romaines" im Jahre 1632 in Genf herausgegeben worden. Sie war für die kalvinisierenden Jansenisten Vorbild, und zum Teil Quelle ihrer eigenen Angriffe.

---

[1] Pierre Du Moulin (lat. Molinaeus) geb. am 18. Oktober 1568, gest. 10. März 1658, war einer der rührigsten und leidenschaftlichsten Verfechter des Kalvinismus. Daß es ihm von seinem Standpunkte aus nicht möglich war der katholischen Kirche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist begreiflich; aber unbegreiflich ist es, wie die Jansenisten, die doch stets beteuerten, gute Katholiken sein und bleiben zu wollen, sich seinen Standpunkt aneignen konnten. Der wahre Grund für diese Erscheinung ist jedem Menschenkenner klar, es war die geistige Verwandtschaft des Jansenismus mit dem Kalvinismus. — Wir haben uns das Werk Du Moulins aus der Genfer Stadtbibliothek bringen lassen und eine Abschrift von dem genannten Katalog genommen, der ein Abriß der katholischen Lehre sein will, in Wirklichkeit aber eine zu polemischen Zwecken gemachte Auslese aus den Werken einiger Theologen und Kanonisten war. Es sind hauptsächlich Emanuel Sás Aphorismi, des Toletus instructio sacerdotum und des Dr. Navarrus Manuale und Consiliorum ll. 5, die zu diesem Zwecke geplündert wurden; ab und zu auch Bellarmins Werke und die Canones et Decreta des Konzilium Trident., Thomas Aquin und Petrus Lombardus, letztere wahrscheinlich nur aus mittelbarer Quelle. — Pascal oder, besser gesagt, sein Mentor Nicole vertauschten nur die Autoren und setzten statt der vielen fast ausschließlich den einen Escobar, der ihnen in seiner „Praxis" eine handliche Zusammenstellung bot. Dieses Beispiel fand Nachahmer in den folgenden Jahrhunderten; man knüpfte die alten Angriffe an neuere Theologen, in den Tagen des schweizerischen und deutschen Kulturkampfes an Gury, in unseren Tagen an Alphonsus und seine Schule. So konnte man zugleich als ein großer Gelehrter und sorgsamer Wächter der reinen Sittlichkeit vor den Augen der Mitwelt erscheinen und diese in den Wahn einlullen, als sei man der menschenfreundliche Retter aus einer unmittelbaren Gefahr. Nihil novi sub sole.

Digitized by Google

5. Es saßen also anfangs des Jahres 1656 in Port royal des Champs die Jansenistenhäupter im Kriegsrate beisammen, um den literarischen Kampf gegen die Jesuiten in die Bahnen zu leiten. Arnaulds Probestück fand im Kreise der Seinen keinen Anklang; Pascals Arbeit hingegen gefiel. Und so erschien am 23. Jänner 1655 sein erster Brief an einen Freund in der Provinz, dem am 29. desselben Monats der zweite, am 9. Feber der dritte und am 25. Feber der vierte folgte.

Diese Briefe handeln über die Gnadenlehre und beweisen, daß Pascal auch nicht im entferntesten das Wesen und die Tragweite des Streites zwischen Katholiken und Jansenisten über die Gnade verstand.

Uns berühren diese Briefe hier nicht weiter; nur der vierte wird uns beschäftigen, soweit er sich über die Sünden der Unwissenheit, beziehungsweise über die notwendige Kenntnis und Freiheit beim Sündigen äußert; denn diese Fragen gehören zu den Grundfragen der Moral.

6. Dagegen werden die nächsten sechs Briefe mit den Nachträgen in den folgenden fünf Briefen unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Datiert sind sie: der fünfte vom 20. März, der sechste vom 10. April, der siebente vom 25. April, der achte vom 28. Mai, der neunte vom 3. Juli und der zehnte vom 2. August 1656. Sie alle weisen mit den ersten vier als Druckort Paris auf; bei den folgenden fehlt die Angabe des Druckortes, obwohl er derselbe blieb.

Der elfte trägt das Datum vom 18. August, der zwölfte vom 9. September, der dreizehnte vom 30. September, der vierzehnte vom 23. Oktober, der fünfzehnte endlich vom 25. November 1656.[1]

7. So war Pascal in den Kampf mit den Jesuiten verwickelt worden.

Und da Escobars Liber theologiae moralis in seiner Praxis ex Societatis Jesu schola eine Sammlung von Kasuslösungen verschiedener Moraltheologen seines Ordens darbot, so machte es sich Nicole und der von ihm beratene Pascal bequem, ihre Auslese zumeist daher zu entnehmen, ohne die Autoren selbst zu befragen.

[1] Der Vollständigkeit wegen sei auch die Datierung der drei letzten Briefe angegeben. Der 16. ist vom 4. Dezember 1656, der 17. vom 23. Jänner und der 18. vom 24. März 1657.

Digitized by Google

Pascal sieht zwar darin, daß die einzelnen Sentenzen hier ohne Zusammenhang geboten werden, den Vorteil, daß sie keine Distinktionen der Gegner zuließen. Aber entging es ihm denn, daß er durch seine unwissenschaftliche Genügsamkeit sich selbst der Gefahr aussetzte, dieselben falsch zu verstehen und unrichtig zu beurteilen, da sie doch der Niederschlag eingehender Erörterungen und Begründungen zu sein pflegen?

Und selbst für den Fall, daß deren Ergebnisse aus irgend einem Grunde falsch sind und eine Ablehnung erfahren müssen, wird eine gerechte Kritik angesichts der aufgewandten Geistesarbeit das ehrliche Forschen nach Wahrheit würdigen und sich nicht in verletzenden Verdächtigungen ergehen, als wären sie nicht Erwägungen eines nach Wahrheit ringenden Geistes entsprungen, sondern nur Ausfluß reiner Willkür, niedriger Absichten und eigennütziger Bestrebungen. Man bedenke die Schwere und das Entehrende einer solchen Anschuldigung für jeden Gelehrten, ganz besonders für einen katholischen Moraltheologen!

Denn, da sein Gegenstand die Ordnung zum Endziel ist, dessen Erreichung oder Verfehlung gleichbedeutend ist mit der ewigen Seligkeit oder dem ewigen Unglück des Menschen, so wäre ein solches Gebaren nicht nur an sich eine Vernichtung der moraltheologischen Disziplin und daher eine wissenschaftliche Monströsität, sondern dasselbe schlösse auch eine Gewissenlosigkeit und eine Verantwortung in sich, vor der jeder rechtschaffene Mensch, um so mehr jeder gläubige Christ zurückbebt.

8. Eine Ungerechtigkeit war also schon Pascals Methode, sich mit den dürftigen Angaben Escobars in seinem Liber theologiae moralis zu begnügen und darauf seine Polemik zu gründen. Eine noch größere Ungerechtigkeit aber lag in der Verdächtigung, als ließen sich die Moraltheologen des Jesuitenordens in ihren Entscheidungen nicht leiten durch die Liebe zur Wahrheit, sondern lediglich durch die Rücksicht auf die Gunst der Menschen und das Ansehen des Ordens.

Ja, alle Tätigkeit im Orden — und damit setzt Pascal seiner Ungerechtigkeit die Krone auf — hätte nur das eine Ziel — die Macht des Ordens.

Und zu diesem Zwecke gäben sie selbst die Strenge der sittlichen Grundsätze preis, denen zuliebe, welche sie nicht ertrügen. Sie hätten daher zwei Klassen von Moraltheologen, von denen die einen, allerdings wenige, eine strenge Moral vortrügen, während die übrigen den Leidenschaften und Lastern

Digitized by Google

der großen indolenten Menge sich anbequemten. Und dasselbe gelte von ihren Gewissensführern.[1]

9. Und der Beweis hierfür — man traut kaum seinen Augen — liegt nach ihm darin, daß nichts im Orden gedruckt werden dürfe ohne Erlaubnis der Oberen![2] Da sie nun sowohl den strengen als auch den milderen Autoren die Druckbewilligung geben — was anders könnte der Grund hiervon sein, als jene schlaue Ordenspolitik, die, um alle, gute wie schlechte, an sich zu fesseln und zu beherrschen, beiden nach Wunsch gefällig sein wolle.

Diese Beweisführung könnte noch einen Schein von Berechtigung haben, wenn die Druckerlaubnis von einem und demselben Vorsteher gegeben würde. Nun aber erfolgt die Ordens-Approbation keineswegs von der Zentralstelle aus, sondern wird gegeben von den einzelnen, häufig wechselnden Provinzialen, und zwar auch nicht etwa nach eigener Prüfung, sondern nach dem Gutachten von zwei bis vier gelehrten Theologen, denen die Prüfung anvertraut wird, die sie nach den Regeln der Wissenschaft vorzunehmen haben, eingedenk, daß es nicht ihre Aufgabe sei, Kontroversen zu entscheiden. So erklärt sich die Verschiedenheit mancher Ansichten bei den Autoren von selbst. Es ist die Freiheit der theologischen Wissenschaft, die nur in den Dogmen und Entscheidungen der Kirche, wie in der gesunden Vernunft ihre Schranken hat.[3]

Und, was noch zu bedenken ist, Pascal trifft mit seiner vermeintlichen Beweisführung nicht bloß die Jesuiten, die er treffen will, sondern auch die bischöflichen Ordinariate, und schließlich die Kirche selbst, die er verschont wissen möchte.

Denn zur Approbation der Ordensoberen muß stets die des kompetenten Ordinariates hinzukommen, die bei Erteilung derselben nicht anders verfährt, als die Ordensoberen.

---

[1] Vergleiche Brief V, wo sich Pascal von seinem Jansenisten über den Geist und die Absichten des Jesuitenordens unterrichten läßt.

[2] Pascal spricht von einer besonderen Verordnung (un ordre particulier) und weiß nicht, daß schon das Trienter Konzil von allen Autoren, die Ordensleute sind, die Druckerlaubnis seitens ihrer kompetenten Oberen verlangt. (Sess. 4. Decretum de editione et usu sacrorum librorum). Es ist dies demnach kein spezielles Gesetz des Jesuitenordens, sondern ein allgemeines, alle Orden betreffendes Kirchengesetz. Hoensbroech hat also in Pascals Argumentation sein Vorbild.

[3] Daß die Heilige Schrift und die Tradition, die sich in dem unanimis consensus Patrum offenbart, nicht ausgeschaltet werden sollen, ist selbstverständlich, sie sind als Quelle und Voraussetzung unter den Dogmen und Entscheidungen der Kirche mitverstanden.

Digitized by Google

Die Grundlage ist das Urteil der bestellten Zensoren. Es sind also zunächst diese für dasselbe verantwortlich und nicht der Bischof. Der Apostolische Stuhl aber hat in den seltensten Fällen Kenntnis von den theologischen Neuerscheinungen der ganzen Welt, oder Einsicht in ihren Inhalt; es hieße auch von ihm geradezu Unmögliches fordern.

Erst wenn ihm ein Buch behufs Untersuchung auf sein Verhältnis zum Glauben und zu den guten Sitten unterbreitet wird, dann erfließt sein Urteil, das allerdings einen autoritativen, allgemein verbindlichen Charakter hat.

Und gerade einer solchen Zensur des „Augustinus" von Jansenius wollten sich die Jansenisten — Pascal nicht ausgenommen — entziehen durch die sinnlose Unterscheidung zwischen der quaestio iuris et facti!

10. Die Verschiedenheit der Meinungen bei den Moraltheologen in kontroversen Fragen, das Bestehen strengerer Entscheidungen neben milderen, die übrigens keineswegs nach den verschiedenen Autoren sich abgrenzen, sondern bei einem und demselben Autor in verschiedenen Materien sich finden, — dies beweist weder betreffs des Jesuiten- noch eines anderen Ordens, noch der Weltpriester eine schlaue Politik, zur Macht zu gelangen, sondern die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, zur vollen Klarheit vorzudringen.

Und auf so hinfälligem Grunde wagt Pascal seine ungeheuerliche Beschuldigung aufzubauen, daß ernste Männer der Wissenschaft an der Wahrheit Verrat üben um des Phantoms einer Macht willen, die sich in Wirklichkeit als die entehrendste Knechtschaft darstellt.

In dieser Anschuldigung ist bereits die weitere enthalten, die Pascal später ausdrücklich aussprach, daß die Jesuiten dem Grundsatze huldigten: Der gute Zweck heilige schlechte Mittel.[1]

11. Endlich erfährt alles vorgenannte Unrecht dadurch noch eine Steigerung, daß er in *seinem* Jesuiten, von dem er sich Aufschlüsse geben läßt, eine täppische Figur schafft, die nur zu sehr geeignet ist, eine grundfalsche Vorstellung von der Bildung und dem Charakter der Jesuiten zu begründen.[2]

Gegen die irrige Meinung, der man vielfach begegnet, als sei Pascals Jesuit eine historische Persönlichkeit, mit der er die in seinen Briefen berichteten Unterredungen tatsächlich

[1] L. c; vergleiche Brief VII.
[2] L. c.

Digitized by Google

gehabt habe,[1] sei ausdrücklich bemerkt, daß Pascal die Zeit der Abfassung seiner Briefe in strengster Zurückgezogenheit verbrachte, wie er ja auch diese geheim drucken und anonym erscheinen ließ. Pascals Jesuit ist seine eigenste Erfindung, um durch die Form des Dialogs überhaupt und mit einem so beschränkten Jesuiten insbesondere seine Darlegungen interessanter und pikanter zu machen.

Seine Aufschlüsse hat Pascal, wie bereits angedeutet, im Kreise der Jansenistenhäupter erhalten, und daher ist der Jansenist in seinem Briefe, von dem er sich seine Belehrungen holt, eine leibhaftige Gestalt; es verbirgt sich hinter ihr Arnauld oder Nicole.

12. Was nun Pascals Verhalten zu Escobar anlangt, so sieht er in diesem zuerst den Jesuiten, der gleich allen übrigen der Herrschsucht des Ordens zu dienen habe. Er ist ja „Kasuist" und fällt als solcher nach Pascal unter die Klasse der sogenannten Milderen.

Wird auch das nicht mit diesen Worten gesagt, so folgt es doch aus Pascals oben mitgeteilten prinzipiellen Äußerungen über „die Politik" der Jesuiten, wie aus gelegentlichen Bemerkungen über Escobar selbst. Und daher teilt auch Escobar all das obige Unrecht, das Pascal sich erlaubte, mit allen seinen Ordensgenossen, besonders mit den Moraltheologen seines Ordens.

Ein besonderes Unrecht aber erfuhr Escobar von Pascal dadurch, daß dieser seine Zitate zumeist aus seinem Liber theologiae moralis entnahm, ohne die Bedeutung und den Zweck dieses Buches ins rechte Licht zu setzen, wie wir es getan.[2]

So mußte der Schein entstehen, als sei Escobar die Verkörperung aller Verirrungen auf moraltheologischem Gebiete, das vollkommenste Spiegelbild jener angeblichen Jesuitenpolitik, die sich jedes Mittels, auch des verworfensten bediente, um nur die Herrschaft über die Menge nicht zu verlieren.

Daher kommt es, daß selbst Männer, die auf den Ruf eines Gelehrten Anspruch erheben, Escobar als einen Ausbund der Verworfenheit betrachten und ihn „den berüchtigten" nennen.

---

[1] Dieser Meinung ist selbst Schlosser, Weltgeschichte für das deutsche Volk Bd. 13 n. 6. wie überhaupt seine und Dr. Webers (Allgemeine Weltgeschichte, Bd. 11) Quelle für die Beurteilung des Jesuitenordens Pascals Provinzialbriefe und verwandte Schriften sind. Das ist historische Forschung!? Armes deutsches Volk!

[2] Kap. III n. 22.

Digitized by Google

13. Pascal selbst behandelt Escobar im Verlaufe der literarischen Fehde nicht durchaus gleichmäßig.

Einerseits — und das ist im Anfang der Fall — gibt er zu, daß Escobar in seinem Liber theologiae moralis nur wenig von seinen eigenen Anschauungen bringe.[1]

Er sagt das im spöttischen Tone der Geringschätzung, während doch Escobars Methode durch den Zweck seines Repetitoriums vorgezeichnet war.

Noch mehr! Pascal läßt seinen Jesuiten mit so übertriebener Bewunderung von Escobar und seinem Liber theologiae moralis sprechen, daß die beabsichtigte Wirkung des Gegenteils beim Leser nicht ausbleibt. Unwillkürlich überträgt sich in dessen Seele das Bild dieser einfältigen Jesuitenfigur auf Escobar, als ihr wirkliches Vor- und Musterbild, nach dem Pascal seinen Jesuiten gestaltet habe.[2]

Wie sein Jesuit nur die Meinungen anderer gibt, so Escobar.

Wie sein Jesuit als ein ehrlicher, aber geistig beschränkter Mensch erscheint, der in kritikloser Bewunderung alles dessen, was vom Orden stammt und mit dem Orden zusammenhängt, gleichsam erstirbt, so prägt sich unter Pascals spöttischen Bemerkungen ein ähnliches Bild von Escobar aus.

Dazu paßt, daß Pascal Escobars literarische Ehrlichkeit gegen vermeintliche Verunglimpfung seitens seiner Ordensbrüder in Schutz nimmt, allerdings, um sich selbst verteidigen zu können.[3]

Es scheint, daß Pascal tatsächlich Escobar in seinem Jesuiten zeichnen wollte; denn er läßt diesen in einem Kolleg

[1] Brief VIII. . . il (Escobar) n'a presque rien dit, qui ne soit pris de vingt-quatre des plus célèbres de nos pères.

[2] Brief V. Zum Verständnis sei vorausgeschickt, daß sich Pascal — selbstverständlich ist das Ganze nur Fiktion — in die Hausbibliothek des Jesuitenklosters führen läßt, der er seinen Jesuitenpater Escobars Liber theolog. mor. entnehmen läßt mit den Worten: „En voici la preuve . . et Dieu sait quelle! c'est Escobar. Worauf Pascal: „Qui est Escobar, mon père?“ — „Quoi! vous ne savez pas qui est Escobar, de notre Société, qui a compilé cette Théologie morale de vingt-quatre de nos pères; sur quoi il fait, dans la préface, une allégorie de ce livre „à celui de l'Apocalypse, qui était scellé de sept sceaux? „et il dit, que“ Jesus l'offre ainsi scellé aux quatre animaux, Suarez, Vasquez, Molina, Valentia, en présence de vingt-quatre jésuites, qui représentent les vingt-quatre vieillards“? Den hier angeschlagenen Ton behält Pascal auch in den nächstfolgenden Briefen bei. Derselbe war berechnet, sowohl Escobars vorliegendem weitverbreitetem Repetitorium als auch seiner im Erscheinen begriffenen Moral das Ansehen zu benehmen.

[3] Brief XII.

Digitized by Google

des Ordens, fern von Paris, Kasuistik vortragen[1] — ein, wie uns scheint, unverkennbarer Hinweis auf Escobar.

Später, als eine Stelle aus dem ersten Bande des größeren Moralwerkes ihm zweckdienlich schien, steigt bei ihm auch Escobar in Ansehen, indem er ihm doch einigen Scharfblick und in manchen Dingen ein richtiges Urteil zuerkennt.[2]

14. Fragen wir uns nun am Schlusse, ob Pascal zu der von ihm an den Moraltheologen geübten Kritik die genügende Befähigung hatte, so müssen wir eine verneinende Antwort geben, und zwar aus einem zweifachen Grunde.

Fürs erste war er in der Moraltheologie ein Laie und in der kurzen Zeit vom 25. Feber bis zum 2. August 1656, d. i. in der Zwischenzeit zwischen dem Erscheinen des vierten und zehnten Briefes, die zudem durch die Ausarbeitung der einzelnen Briefe in Anspruch genommen war, konnte auch selbst ein Pascal kein Fachmann werden, zumal eine gründliche Kenntnis der Moraltheologie eine genaue Kenntnis der Psychologie. und Moralphilosophie zur notwendigen Voraussetzung hat.

Natürlicher Scharfsinn ist gewiß eine höchst wünschenswerte Mitgift für ein Studium, aber er ersetzt dieses nicht. Talent und Schulung macht den Gelehrten. Und diese fehlte ihm gänzlich. Selbst ein wiederholtes Durchgehen des Liber theologiae moralis war bei der Natur dieses Buches kein genügender Ersatz für sie.

Und wenn er nebenbei noch jene Stellen, die er nicht aus Escobar schöpfte, bei ihren Autoren selbst eingesehen hätte: für mehreres reichte, wie gesagt, die zugemessene Zeit nicht; denn der entbrannte Kampf drängte vorwärts, die Folge der Briefe durfte keine zu lange Unterbrechung erleiden.

Dieser Mangel einer fachmännischen Bildung wird bei der genaueren Untersuchung der von Pascal angeführten Sätze nur zu oft zutage treten.

Dazu gesellte sich nun noch der große Übelstand, daß Pascal nicht vorurteilslos seinen Gegnern gegenübertrat. Er hatte die Jesuiten, ihre Lehren und ihr Wirken durch die Brille der Jansenistenhäupter betrachten gelernt, und er, gerader und ehrlicher als sie, merkte nicht, daß sie gefärbt sei. Und das mag

---

[1] Brief VII. „J'enseignais, läßt er ihn sagen, les cas de conscience dans un de nos collèges éloigné de Paris".

[2] Brief XIII. „En vérité, mes pères, votre Escobar raisonne assez bien quelquefois."

Digitized by Google

ihm zwar irgendwie zur Entschuldigung dienen,[1] rechtfertigt aber auch die Behauptung, daß er nicht in der geistigen Verfassung war, gegen seine Gegner gerecht zu sein.

Kapitel VI.

Pascals Methode in der Behandlung der moraltheologischen Fragen.

1. Wiederholt wurde schon im Vorhergehenden Pascals Methode in der Behandlung der moraltheologischen Fragen gestreift: nicht eine gründlichere Untersuchung des Problems, noch eine genauere Abwägung der vorliegenden Gründe oder die Erbringung neuer durchschlagender Beweise ist seine Sorge, sondern er hat nur Spott und Hohn als Waffe.

Er will die Jesuiten dem Gelächter der Menge preisgeben und über sie triumphieren nach der Maxim: Wer die Lacher auf seiner Seite hat, hat gewonnen.

So kämpft man im Getriebe des Alltagslebens, so kämpft und siegt man auch leider in der politischen Arena; aber

[1] Daß wir Pascal nicht ganz von jeder Schuld freisprechen können, daran hindert uns seine Wissenschaftlichkeit in anderen Fächern, die es ihm doch nahelegen mußte, in einer so wichtigen Sache, wie diese es war, nicht ohne genaue Untersuchung und strenge Ueberprüfung des ihm gebotenen Materials vorzugehen. Zudem mußten ihm doch unwillkürlich Bedenken aufstoßen, die vielen Tausenden von Jesuiten, deren Gewissenhaftigkeit wie Verdienste um Kirche und Staat vor aller Augen lagen, durch die Fiktion einer gewissenlosen Ordenspolitik als charakterlose Leute zu verschreien, die die höchsten Güter, Religion und Sittlichkeit, Gewissen und Seligkeit um Ehre und Macht preisgeben. Und es waren darunter Männer, die tatsächlich Ehre, Reichtum und Macht besaßen, ehe sie in den Orden traten. Was für ein Gewissen mußte Pascal haben, wenn es bei einem solchen Beginnen schwieg? An eine volle bona fides vermögen wir demnach nicht zu glauben. In jedem Falle liegt grobe Fahrlässigkeit vor. Las er aber selbst all die Stellen, die er zitierte, so kann man ihn bei einigen wenigstens nicht von absichtlicher Fälschung freisprechen, wie aus den späteren Ausführungen ersichtlich ist. Selbstredend ist seine Schlußbemerkung im 10. Briefe: „J'ai assez lu leurs livres pour pouvoir vous en dire à peu près autant de leur morale", nichts anderes als eine rhetorische Wendung, um den Autor der Briefe unter den gelehrten Theologen vermuten zu lassen; denn er kennt nicht einmal den Lib. th. m. zur Genüge. Vergleiche Kap. III n. 32. Der Schluß: „et peut-être plus de leur politique, qu'il n'eut fait lui-même" zeigt nur Pascals Hartnäckigkeit in seinem Unrecht.

Digitized by Google

eine Kampfesweise, die nur Spott und Hohn hat, wie die Pascals, ist auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Religion und Sitte unerträglich; denn sie fördert an sich nicht im mindesten die wissenschaftliche Lösung einer strittigen Frage, sie kann höchstens indirekt eine Autorität zum Einschreiten veranlassen, um einem Skandal ein Ende zu machen.

In der katholischen Kirche ist aber das Skandalmachen für einen gewissenhaften Katholiken kein gangbarer Weg, zumal, wenn dabei wichtige religiöse Interessen berührt werden; sondern der einzige zulässige Weg ist der der Anzeige, beziehungsweise der Beschwerde bei den kompetenten kirchlichen Behörden, in letzter Linie beim Apostolischen Stuhle.

2. Es war deshalb der Protest der Jesuiten gegen Pascals Kampfesweise vollends berechtigt, und seine Rechtfertigung, die er im elften Briefe versucht, rechtfertigt ihn in Wahrheit nicht.

Wenn er meint, daß er hierzu genötigt war, weil alle vorangegangenen Mahnungen anderer nichts gefruchtet hätten, so blieb er den Beweis schuldig, daß die von ihm und anderen getadelten Lehren wirklich alle verwerflich seien, und daß ihm kein anderer Weg mehr übrig blieb.

Warum ging er nicht an den Apostolischen Stuhl? Doch davon wollten eben die Jansenisten seit der Verurteilung der Irrtümer des Jansenius nichts wissen.

Daß er aber durch sein Vorgehen die Liebe verletzte, großes Ärgernis erregte, focht ihn nicht an.

Daß er nur durch die freie Erfindung einer gewissenlosen, vor keinem Mittel zurückscheuenden Ordenspolitik seine eigene Absicht erreichte, das machte ihm keine Gewissensangst.

Eine ganz merkwürdige Gewissenhaftigkeit! Wer sieht sie nicht immer wiederkehren bei allen Kirchen- und Moralstürmern?

3. Zur Methode rechnen wir auch die Ordnung in der Behandlung des Stoffes. Nun frägt es sich:

Befolgte Pascal in seinen Briefen eine logische Ordnung, ein System?

Und darauf geben sie selbst eine verneinende Antwort.

Das soll ihm übrigens nicht besonders übel genommen werden; denn die Briefform eignet sich nicht wohl für systematische Abhandlungen.

Pascal geht darum auch von der Zeit aus, in der er seinen fünften Brief schreibt — es ist die Fasten — und beginnt

Digitized by Google

mit dem kirchlichen Fastengebote. Darauf folgen sich in bunter Reihe die übrigen Materien, aber alle beherrscht von dem unwahren, von Pascal, wie gesagt, frei erfundenen Prinzip der schon mehrmals erwähnten Ordenspolitik der Jesuiten.[1]

Dieses ist demnach das ordnende Prinzip; dieses ist es aber auch, das den aufgeführten Sentenzen das Brandmal unsittlicher Willkür, das Schandmal der verwerflichsten Endabsicht aufgeprägt hat; und darin liegt — wir wiederholen es nochmals — eine Ungerechtigkeit, wie sich eine ärgere nicht denken läßt.

4. Der Jesuitenorden hat keinen anderen Zweck, als jeder katholische Orden und als das katholische Ordensleben überhaupt; und dieser ist das Streben nach christlicher Vollkommenheit, welche in der Vollkommenheit der christlichen Gottes- und Nächstenliebe besteht.

Die christliche Liebe aber will nichts anderes, als die Gebote Gottes halten. Das liegt in ihrer Natur, weil es der Liebe eigen ist, die Herzen zu einigen.[2]

Die christliche Liebe ist eine Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen. „Amicorum," sagt aber schon Cicero, „est, idem velle ac nolle."

Es ist dem Sinne nach dasselbe, was der göttliche Erlöser von der christlichen Liebe verlangt: „Qui habet mandata mea et servat ea, ille est, qui diligit me."[3] „Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione."[4]

5. Das ist der Geist, der den Jesuitenorden beherrscht; das die Seele, die die ganze Körperschaft belebt und ihre Tätigkeit bestimmt und regelt.

Daher der Wahlspruch des Ordens: „Omnia ad maiorem Dei gloriam!" Denn darin liegt Gottes Verherrlichung, daß er als der Schöpfer und Herr, wie als das Zentrum und Ziel aller Kreatur und all ihrer Tätigkeit betrachtet und geachtet

[1] Brief V. „Eh quoi! quel peut donc être le dessein du corps entier? C'est sans doute qu'ils n'en ont aucun d'arrêté, et que chacun a la liberté de dire à l'aventure ce qu'il pense." So im Anfange, worauf er seinen Jesuiten antworten läßt: „Cela ne peut pas être; un si grand corps ne subsisterait pas dans une conduite téméraire et sans une âme, qui le gouverne et qui règle tous ses mouvements; outre qu'ils ont un ordre particulier de ne rien imprimer sans l'aveu de leurs supérieurs."

[2] 1. Joa. IV, 16: „Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo."

[3] Joa XIV, 21.

[4] Joa. XV, 10.

Digitized by Google

wird — ein Verhalten, das allein der Wahrheit und dem Rechte entspricht.

Ein solches Verhalten aber begründet und ermöglicht nur die christliche Liebe; sie ist die „plenitudo legis“ [1] und das „vinculum perfectionis“.[2] Vernünftige Wesen verbindet innerlich und einigt nur die Liebe. Die christliche Liebe allein also ist es, welche Gott ehrt und verherrlicht; sie allein erhöht und vermehrt seine Ehre, indem sie selbst wächst und sich und all das ihrige immer vollkommener an Gott hingibt.

6. Indem also der Jesuitenorden das „Omnia ad maiorem Dei gloriam“ zum Wahlspruch nahm, wollte er seinen Mitgliedern für alle Zeiten die Pflicht der vollkommensten Hingabe an Gott in heiliger Liebe stets vor Augen halten.

Diesem Zwecke dienen auch alle Ordensvorschriften, dient die ganze Ordensleitung; diesem Zweck lebte aber auch der ganze Orden in Wort und Werk, in Gesinnung und Tat. Dem steht nicht entgegen, daß von jenen Ordensmitgliedern, die sich dem Lehramte und den Wissenschaften widmeten und daher an den wissenschaftlichen Kontroversen ihrer Zeit pflichtgemäß sich beteiligten, nicht ein jeder sofort das Richtige traf. Genug, daß sie alle nach bestem Wissen und Gewissen nach der Wahrheit forschten! Warum leistete denn Pascal nicht ihnen und der ganzen christlichen Welt den Dienst, alle Streitfragen auf einmal richtig zu lösen? Wir rechnen ihm diese Unterlassung nicht als Schuld an; er konnte eben diesen Dienst nicht leisten. Warum ist er denn so ungerecht, von den einzelnen Jesuiten Unmögliches zu verlangen? Trotz alles sittlichen Strebens bleibt eben dem Menschen seine natürliche Beschränkheit zu seiner Verdemütigung.

7. Das hätte ein Pascal verstehen können. Und deshalb bleibt seine Schuld, und zwar um so mehr, da er nicht müde wird, fort und fort seinen Lesern den Wahn seiner eigenen Erfindung zu suggerieren, um ihre Urteilskraft zu trüben und ihr Urteil zu fälschen.

Er hat es also auch zu verantworten, daß er die Mit- und Nachwelt in sein Unrecht verstrickte und zu Vorurteilen verleitete, die mit der Wahrheit und Gerechtigkeit nichts gemein haben.

[1] Rom. XIII, 10. Vergleiche 1. Tim. I, 5: „Finis praecepti caritas.“
[2] Col. III, 14.

Digitized by Google

I. Teil:

Fragen der generellen Moraltheologie.

Kapitel VII.

Begriff des Voluntarium.

Die Sünden der Unwissenheit.

1. Im 4. Provinzialbrief beanstandet und bekämpft Pascal die in den katholischen Schulen traditionelle und daher auch von den Jesuiten gelehrte Definition des Voluntarium.

2. „Voluntarium est," sagt Escobar, „quod a principio intrinseco fit cum cognitione particularium, in quibus actio consistit." [1]

Und auf die weitere Frage: Reperitur in brutis? antwortet er: Ita plane, sed imperfectum. Ad perfectum enim voluntarium etiam rationis usus et libertas requiritur." [2]

3. Es fällt auf den ersten Blick auf, daß hier das Wort voluntarium in dem weiteren Sinne von spontaneum gebraucht wird. Es ist die alte Übersetzung des aristotelischen Ausdruckes ἑκούσιος.

Spontan handelt auch das Tier, spontan handeln die Kinder, die noch nicht des Vernunftgebrauches fähig sind.

Daher erklärt denn schon Thomas Aquin ausdrücklich, daß zwar das Wort „voluntas" nur das vernünftige Begehrungsvermögen bezeichne, daß jedoch das davon abgeleitete Wort voluntarium auch von den unvernünftigen Tieren gebraucht werde, insoferne sie auf Grund einer gewissen Kenntnis des Zweckes nach diesem streben.[3]

---

[1] L. th. m. Prooem. ex. 2. c. 1. n. 3.

[2] Ibid.

[3] S. theol. 1, 2 qu. 6 a. 2 ad 1m: „Voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his, quae ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate et potest trahi ad ea,

Digitized by Google

Denn da alles, was tätig ist, tätig ist um eines Zweckes willen, so ist zwar wohl das Prinzip seiner Tätigkeit in jedem Tätigen; jedoch Selbsttätigkeit kommt nur solchen Wesen zu, die den Zweck auch irgendwie erkennen, um dessentwillen sie tätig sind.[1]

4. Es gehört also, fährt der hl. Thomas fort, zum Wesen des voluntarium, daß das Prinzip des Aktes im Handelnden sei zugleich mit einer Kenntnis des Zweckes, um dessentwillen der Akt geschieht.

Die Kenntnis des Zweckes aber kann eine vollkommene und eine unvollkommene sein. Vollkommen ist sie, wenn nicht nur der Gegenstand aufgefaßt wird, der Zweck ist, sondern auch, daß er Zweck ist und daß somit, was auf den Zweck hingeordnet wird, im Verhältnis zu diesem stehe, ein Mittel zu seiner Erreichung sei. Eine solche Erkenntnis des Zweckes kommt nur einer vernünftigen Natur zu.

Unvollkommen hingegen ist die Kenntnis des Zweckes, die in der bloßen Auffassung des Zweckobjektes besteht, ohne Erkenntnis des Zweckes als solchen, wie der Zweckbeziehung des Aktes.

---

in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem."

[1] „Eorum, quae a principio intrinseco moventur, quaedam movent se ipsa, quaedam autem non. Cum enim omne agens seu motum agat seu moveatur propter finem (1, 2 qu 1 a 1), illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem, quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in se ipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius, quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere se ipsa, sed ab aliis moveri; quae vero habent notitiam finis, dicuntur se ipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum „cuius principium est intra," sed cum additione „scientiae". Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat se ipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur". S. th. 1, 2 qu. 6 a. 1 c.

Digitized by Google

Eine solche Kenntnis des Zweckes findet sich in den unvernünftigen Tieren auf Grund der Sinneserkenntnis und der sinnlichen Urteilskraft.[1]

Daraus folgert nun der hl. Thomas, daß das voluntarium im vollkommenen Sinne nicht dem Tiere, sondern dem Menschen eigne; denn ersteres verfolgt seinen Zweck, wie es ihn erkannt hat, ohne Überlegung mit Naturnotwendigkeit; der Mensch hingegen kann über den Zweck selbst, wie über die Mittel zu seiner Erreichung nachdenken und hat es ganz in seiner Gewalt, denselben überhaupt anzustreben oder auch davon abzustehen.[2] Der Mensch ist eben Herr seines Tuns und Lassens.[3]

5. Daraus ergibt sich die weitere Folgerung, daß unter den Begriff des voluntarium perfectum alles das fällt, was in irgend einer Weise vom Willen des Menschen abhängt, also nicht bloß die positiven Akte, die in ihm ihren Grund haben und von ihm ausgehen, sondern auch die Unterlassungen, die er verhüten konnte.[4]

---

[1] L. c. a. 2 c: „Ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio eius, quod ordinatur in finem, ad ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est, quod in sola finis apprehensione consistit sine hoc, quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis amimalibus per sensum et aestimationem naturalem."

[2] L. c.: „Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium scundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his, quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis."

[3] L. c. ad 2m: „Ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus."

[4] L. c. a. 3 c.: „Voluntarium dicitur, quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo indirecte ex hoc ipso, quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando." — Ad 1m.: „Ergo voluntarium dicitur non solum, quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam, quod est ab ea indirecte sicut a non agente."

Digitized by Google

6. Damit aber die freiwillige Unterlassung eine sittliche Verantwortlichkeit begründe, genügt keineswegs die physische Macht, eine Unterlassung hintanzuhalten, sondern es muß auch eine Verpflichtung dazu vorhanden sein.

Und deshalb sagt Thomas mit Recht: „Non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo, quod non agit, sed solum tunc, cum potest et debet agere.“ [1]

Und er führt das Beispiel eines Steuermannes an, der nur dann für den Untergang eines Schiffes, der ob seiner Abwesenheit erfolgt, verantwortlich gemacht werden könne, wenn er zur Leitung desselben verpflichtet war.[2]

Und er schließt mit den Worten: „Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc, quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc, quod est non velle et non agere, imputatur ei quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere.“ [3]

6a. Aber auch das genügt nicht, daß jemand die physische Kraft und die sittliche Verpflichtung zu einer Handlung hat, um für ihre Unterlassung verantwortlich zu sein, sondern er muß diese seine Verpflichtung auch kennen.

Denn das ist die Natur des Willens, daß er ohne vorhergehende Erkenntnis nicht tätig werden kann. Er ist wesentlich eine Potenz, die der Erkenntnis der Vernunft folgt und sie zur unerläßlichen Voraussetzung hat. Daher das psychologische Axiom: Nihil volitum, nisi praecognitum.

Es kann daher nie und nimmer von einer Pflichtverletzung die Rede sein, so lange nicht bezüglich des Bestehens einer Verpflichtung wenigstens ein Zweifel oder eine Vermutung aufstieg, die dann zur genaueren Untersuchung verpflichtete.

7. Allerdings soll damit nicht gesagt sein, daß die Kenntnis oder doch Vermutung der Pflichtmäßigkeit oder Erlaubtheit einer Handlung in dem Augenblicke des Handelns dem Geiste vorschweben müsse; es kann vielmehr der Mangel der Erkenntnis in einem früheren Zeitpunkte freiwillig verschul-

---

[1] L. c.

[2] L. c. corp. „Si enim gubernator non posset navem dirigere vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.“

[3] L. c.

Digitized by Google

det sein, und das genügt, um für die daraus im Laufe der Zeit hervorgehenden Pflichtverletzungen oder, allgemein ausgedrückt, Übertretungen des Sittengesetzes verantwortlich zu sein. Sie sind eben gewollt in der Ursache, die hier die verschuldete Unwissenheit ist.

8. Aber nie und nimmer kann die Unwissenheit, die nur eine Straffolge der Erbsünde ist, eine persönliche Verschuldung begründen, und deshalb kann nicht jede Verletzung der natürlichen, sittlichen Ordnung, auch wenn sie nur infolge der durch die Erbsünde bewirkten Verfinsterung des Verstandes erfolgt, als formelle Sünde zugerechnet werden. Der Mensch ist eben nicht Herr seiner Tat, soweit er sie nicht zu erkennen und zu beurteilen vermag; denn „nihil volitum, nisi praecognitum" lautet das psychologische Gesetz menschlichen und moralischen Handelns.

Deshalb enthält der jansenistische Satz: „Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali" einen verhängnisvollen Irrtum.

Und Alexander VIII. hat nur den echten und rechten Begriff persönlicher Verantwortlichkeit gewahrt, als er diesen Satz verurteilte.[1]

Es sei nur im Vorübergehen bemerkt, daß die Quelle dieses Irrtums die protestantische Auffassung von der Erbsünde ist.

Es ist also sonnenklar, daß nur persönlich verschuldete Unwissenheit verantwortlich macht für unsittliche Handlungen, die aus ihr hervorgehen.

9. Eine andere Frage aber ist die, ob es eine persönlich schuldlose Unkenntnis des Naturgesetzes gebe. Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die obersten Grundsätze und Gebote der Sittlichkeit, die beim Erwachen der Vernunft mit einer gewissen Naturnotwendigkeit sich aufdrängen und von selbst einleuchten, sondern um die aus ihnen gefolgerten sittlichen Vorschriften, wie z. B. aus dem allgemeinen Gebote: „Was du nicht willst, daß dir geschieht, das tue auch einem anderen nicht", folgt, daß man seinen Nächsten nicht töten, nicht bestehlen, nicht an seiner Ehre schädigen, kurz, ihm kein Unrecht zufügen dürfe.

Mit Recht sagt schon Thomas von Aquin, daß es in solchen Folgerungssätzen eine Unwissenheit geben könne, und

[1] Dekret vom 7. Dezember 1690.

Digitized by Google

zwar um so eher, je mehr ins einzelne eingegangen werde. Denn je mehr Umstände für das sittliche Urteil in Betracht kommen, desto leichter stellt sich ein Irrtum ein.[1]

10. Demgemäß wird in jenen Sittengeboten, die als unmittelbare Folgerungen aus den allgemeinsten Geboten des natürlichen Sittengesetzes sich ergeben, ein Irren bei verhältnismäßig wenigen sich finden — nämlich nur bei solchen, welche von Natur aus eine geringe Urteilskraft besitzen und ohne genügende Belehrung bleiben oder im Banne einer allgemeinen, eingewurzelten Unsitte aufwachsen. Auch kann wohl eine unsittliche Angewöhnung in der ersten Kindheit einige Zeit nach dem Eintritt des Vernunftgebrauches nachwirken und das sittliche Urteil in diesem Punkte ungünstig beeinflussen, wie nicht minder ein falscher Unterricht falsche sittliche Urteile zur Folge haben kann. Und in allen diesen Fällen kann die Unkenntnis des natürlichen Sittengesetzes eine unverschuldete sein; wenn aber das, dann kann auch von einer Verantwortlichkeit keine Rede sein.[2]

In jenen Forderungen des natürlichen Sittengesetzes jedoch, die entferntere Schlußfolgerungen darstellen, ist ein schuldloses Irren, weil leichter möglich, auch weit häufiger, wie ja die Erfahrung aller Zeiten lehrt.

11. Nicht minder häufig unterläuft, um auch diesen Punkt zu berühren, ein Irrtum bei der sittlichen Beurteilung von Einzelfällen; und daher die Erscheinung, daß die gleichen Fälle oft eine ungleiche Lösung finden.

---

[1] S. th. 1, 2 qu. 94 a. 6 c: „Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communia, quae sunt omnibus nota; secundario autem quaedam secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis. Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali . . Quantum vero ad alia praecepta secundaria potest lex naturalis deleri de cordibus hominum . . ."

L. c. qn. 100 a. 1. c.: „Sicut omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum: ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt, ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare non est cuiuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos."

[2] Vergleiche S. th. 1, 2. qu. 94 a 6.

Digitized by Google

Übrigens tritt diese Erscheinung nicht bloß auf moralischem Gebiete auf, sondern auch auf anderen praktischen Gebieten, wie dem juridischen und medizinischen. Die gleiche Rechtssache, derselbe Straffall findet nicht selten eine sehr verschiedene Beurteilung und Subsumierung unter das Gesetz; ebenso erfährt der gleiche Krankheitsfall eine verschiedene Diagnose und Therapie.

Und das alles kann beim besten Willen und trotz aller möglichen Sorgfalt geschehen und somit ohne jegliches Verschulden.

12. Es ist also aus dem Gesagten klar, daß es auch eine persönlich unverschuldete Unwissenheit gar mancher Gebote des Naturgesetzes geben kann und tatsächlich gibt.

Dasselbe gilt auch von der Unkenntnis mancher positiven Gesetze göttlichen wie menschlichen Rechtes.

Denn es ist keineswegs genügend, daß die objektive Pflicht besteht, die Gesetzesvorschriften zu kennen; es muß auch jedem die Möglichkeit hierzu gegeben sein.

Diese Möglichkeit ist aber keineswegs schon damit gegeben, daß jemandem die physische Kraft, die Gelegenheit wie die Mittel zur Belehrung zur Verfügung stehen; sondern er muß vor allem inne werden oder es muß ihm doch ein Zweifel aufstoßen — ob spontan oder durch andere, verschlägt nichts —, daß ihm die nötige Pflichterkenntnis mangle. Solange ihm dies in keinerlei Weise zum Bewußtsein kommt, ist er auch nicht imstande, seiner Unwissenheit zu begegnen, und diese ist eine unfreiwillige und daher eine unverschuldete. Denn nihil volitum, nisi praecognitum.

13. Das gilt auch von den Standespflichten. Gewiß hat jeder um ihre Erkenntnis sich zu bemühen; und eine bewußte Nachlässigkeit hierin begründet, wie eine verschuldete Unwissenheit, so auch eine Verantwortlichkeit für die daraus sich ergebenden natürlichen Folgen. Trotz der Anwendung entsprechenden Fleißes kann es jedoch geschehen, daß der Aufmerksamkeit das eine oder das andere entgeht, das zur gehörigen Standes- oder Amtstätigkeit erforderlich ist; so daß Unterlassungen oder Mißgriffe unterlaufen. Hier von einer sittlichen Verschuldung zu reden, ist ungerecht, weil die berührte Unwissenheit — die Ursache derselben — selbst nicht freiwillig ist.

14. Daraus erhellt, wie sehr Pascal im Unrecht ist, wenn er nur die Unkenntnis der zufälligen Umstände einer Handlung als eine unverschuldete gelten läßt, dagegen jede Unkenntnis des Gesetzes, beziehungsweise der Pflichten als eine

Digitized by Google

verschuldete bezeichnet und daher für die daraus folgenden Pflichtverletzungen die Verantwortlichkeit behauptet.

Er beruft sich dabei auf Aristoteles. Die angerufene Stelle lautet nach dem Originaltexte also: „Ἄγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται. Τὸ δ'ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοιεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου, ἀλλά τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην), ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει.“[1]

Wir wollen nun zunächst diese Stelle an sich, wie im Zusammenhalte mit anderen desselben Philosophen genauer untersuchen und dann Pascals Übersetzung und Verwertung ins Auge fassen.

15. Aristoteles beginnt das 3. Buch seiner Nikomachischen Ethik mit der Untersuchung und Bestimmung des voluntarium und involuntarium.

Und da die Ursache des involuntarium eine einfache ist — entweder der Zwang oder die Unwissenheit, während zum voluntarium mehrere zusammenwirken müssen, so handelt er zuerst vom involuntarium.

Als unfreiwillig ist also nach Aristoteles zu bezeichnen, was entweder aus Zwang oder aus Unwissenheit geschieht; und dies mit Recht.

Denn das voluntarium, sagt Thomas, besagt die Tätigkeit des Begehrvermögens; diese aber setzt die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens voraus, weil das Gute, nur insoferne es als solches erkannt wird, das Begehrvermögen zur Tätigkeit anregt.

Demnach kann etwas unfreiwillig sein auf zweierlei Weise: einmal dadurch, daß die Tätigkeit des Begehrvermögens selbst ausgeschlossen wird, wie beim Zwang, oder dadurch, daß die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens mangelt, wie bei der Unwissenheit.[2]

---

[1] Ethc. l. 3 c. 1 (II).

[2] Comment. in l. 3 Ethic. lect. 1: „Voluntarium importat motum appetitivae virtutis, quae praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet virtutem appetitivam. Dupliciter autem aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc, quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis; et hoc est involuntarium per violentiam. Alio modo, quia excluditur cognitio apprehensivae virtutis; et hoc est involuntarium per ignorantiam.“

Digitized by Google

16. Über den Einfluß der Unwissenheit auf die Wahlfreiheit äußert sich Aristoteles im einzelnen wie folgt: „Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.“[1]

Daraus geht hervor, daß Aristoteles zwischen „οὐχ ἑκούσιον“ und „ἀκούσιον“ unterscheidet.

Letzteres bezeichnet nach ihm etwas, das der Neigung des Willens entgegen ist und ihr widerstrebt. Dies zeigt sich darin, daß, wenn etwas derartiges aus Unwissenheit geschieht, Trauer sich einstellt, sobald der Irrtum erkannt wird.

Wenn hingegen bei nachheriger Erkenntnis des Irrtums dieser Affekt ausbleibt, so ist das ein Beweis, daß das aus Unkenntnis Geschehene, soweit die Kenntnis mangelte, nicht zwar dem Willen entsprang, jedoch keineswegs gegen die herrschende Stimmung und Neigung des Willens war.

Und da er ersteres einfach ἀκούσιον — involuntarium — nennt, so muß er das letztere οὐχ ἑκούσιον — non voluntarium — nennen.

So sagt er denn auch: „Τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄχων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον“[2]

17. Nachdem Aristoteles so das Verhältnis des aus Unwissenheit Geschehenen zur herrschenden Stimmung und Neigung des Willens bestimmt hat, untersucht er, in welchem Verhältnisse die Unwissenheit selbst zu dem steht, was ihr zufolge geschieht.

Und hier unterscheidet er zwischen Unwissenheit, welche die Ursache einer Handlung, beziehungsweise Unterlassung ist, und Unwissenheit, welche die Folge einer frei gewollten Ursache ist, insoferne diese das Urteil des Verstandes im Augenblicke der Handlung besticht oder trübt oder gar unterbindet.

Letztere Art von Unwissenheit, die Aristoteles „ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια“[3] und nach ihm Thomas die ignorantia electionis nennt, ist nicht Unwissenheit einfachhin, wie wir sie verstehen als Mangel der Erkenntnis überhaupt, sondern der Irrtum, der Mißgriff in den Entschließungen, wie er durch leidenschaftliche Aufregung oder infolge ha-

---

[1] L. c.
[2] L. c.
[3] L. c. Es hat also die alte lateinische Uebersetzung den griechischen Ausdruck durch „quae in electione ignorantia“ viel richtiger gegeben, als die neue mit „inscientia, quae est voluntaria.“

Digitized by Google

bituellen Neigungen trotz der erworbenen richtigen Erkenntnis verursacht wird. Als Beispiele führt Aristoteles den Zornigen oder Betrunkenen an. In der Trunkenheit hat der Mensch freilich kein Urteil über das, was er tut, wenn er auch an sich seine Pflichten kennt. Aber es stand bei ihm, sich vor der Trunkenheit und ihren vorausgesehenen Folgen in acht zu nehmen; und deshalb ist er ob seiner Unkenntnis, d. i. ob seines falschen sittlichen Urteils trotz seiner besseren Erkenntnis in einem solchen Falle nicht entschuldigt. Damit soll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß es Fälle geben könne, in denen keine sittliche Verschuldung eintritt, dann nämlich, wann und wie weit die berauschende Wirkung eines Getränkes nicht gekannt und daher die etwaigen weiteren Folgen der Berauschung in keiner Weise vorausgesehen werden konnten, wie z. B. vom Patriarchen Noah in der Bibel berichtet wird.

Abgesehen also von diesen Ausnahmsfällen, gilt voll, was Aristoteles sagt: daß die durch Trunkenheit bewirkte Unwissenheit, besser gesagt Unachtsamkeit und Urteilslosigkeit, bezüglich dessen, was in diesem Zustande geschieht, nicht ein involuntarium begründe, weil sie eben selbst freiwillig ist.

Dasselbe findet Anwendung auf den Zornigen. Daß er in seinem Zorne auf seine Pflicht nicht achtet, noch ihr gemäß urteilt und handelt, das ist eine Folge seiner leidenschaftlichen Erregung, die er zügeln könnte und sollte. Freilich gilt auch hier, daß eine solche Erregung unter Umständen urplötzlich entstehen und alle Besinnung rauben kann. Daß aber in einem solchen Ausnahmsfall auch von keiner Wahlfreiheit die Rede sein kann, ist selbstverständlich.

So verstanden, bietet nun der folgende Text keine Schwierigkeiten mehr: „Ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν. ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν, ἀλλὰ διά τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δὲ, ἀλλ' ἀγνοῶν".

Und: „τὸ δ'ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι, οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον. οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου, ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας."[1]

Wie ersichtlich, nennt Aristoteles ein solches Handeln zufolge der ignorantia electionis nicht ein Handeln aus Unwissenheit, sondern in der Unwissenheit, indem der Handelnde sich in einen Zustand freiwillig versetzt, in dem er unfähig wird, von seiner richtigen Kenntnis der Pflichten Gebrauch zu machen.

[1] L. c.

Digitized by Google

18. So wenig nun nach Aristoteles die ignorantia electionis die sittliche Verantwortlichkeit für eine Handlung, beziehungsweise Unterlassung aufhebt, eben weil diese sittliche Urteilslosigkeit und Unachtsamkeit selbst verschuldet ist, ebensowenig befreit von derselben die Unkenntnis seiner Pflichten.

Das besagt das im unmittelbaren Anschluß an die eben zitierte Stelle folgende:

„οὐδ' ἡ καθόλου· ψέγονται γὰρ διά γε ταύτην, ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις."[1]

Wie aus dieser Gegenüberstellung hervorgeht, bezeichnet ἡ καθόλου ἄγνοια die Unkenntnis der obliegenden Pflichten, kurz, des Gesetzes an sich — das, was die Moralisten ignorantia iuris nennen — ius für lex gebraucht, weil das Gesetz Quelle des Rechtes wie der Pflicht ist.

Unter welcher Voraussetzung nun sagt Aristoteles, daß die Unkenntnis des Gesetzes getadelt werde, d. h. vor der Verantwortung nicht schütze für Handlungen, die aus dieser Unkenntnis begangen werden? Offenbar unter derselben Voraussetzung, die er an die Spitze des ganzen Kapitels setzte. Dort heißt es: „Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις οὔσης καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἑκουσίοις, ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δέ καὶ ἐλέου, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι."[2]

Also wenn und insoweit die Unkenntnis der Pflichten freiwillig ist, verdient sie Tadel; ist sie unfreiwillig, somit unverschuldet, verdient sie Nachsicht, ja selbst Mitleid.

Wenn nun Aristoteles von der Unkenntnis des Gesetzes sagt, daß sie als Fehler angerechnet werde, so kann er demzufolge nur dessen freiwillige, verschuldete Unkenntnis hier verstehen.

Wie wird aber diese Unkenntnis verschuldet? Nicht anders als durch Nachlässigkeit.

19. Dabei bleibt die Frage immer noch offen, ob nach Aristoteles jede Unkenntnis des Gesetzes an sich durch schuldbare Nachlässigkeit verursacht sei oder ob es auch eine gänzlich unverschuldete und somit unfreiwillige Unwissenheit gebe.

Und in der Tat kennt Aristoteles auch eine unverschuldete Unwissenheit des Gesetzes. So sagt er unten im Kapitel V von den Gesetzgebern: „κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρὰ, ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν, ἧς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι."

[1] L. c.
[2] L. c. (I).

Digitized by Google

Und wieder: „Καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσι, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια. ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον. τῆς ἀγνοίας. Καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τᾶς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπδά ἐςτι, κολάζουσιν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν. τοῦ γὰρ μὴ ἐπιμελῆθῆναι κύριοι."

Nach Aristoteles strafen also die Gesetzgeber nicht, was aus Zwang oder aus unverschuldeter Unwissenheit geschieht.

Unverschuldet ist aber nicht die ignorantia electionis des Betrunkenen; deshalb entgeht er nicht der Strafe.

Ebensowenig unverschuldet ist die Unkenntnis dessen, was die Gesetze vorschreiben (ignorantia iuris), soweit es jemand an dem nötigen Fleiße mangeln ließ, die ihm obliegenden Pflichten kennen zu lernen.

Wenn aber darunter welche waren, *die zu erkennen jemand dem allzu schwer waren*, dann ist eine solche Unwissenheit nach Aristoteles eine unverschuldete und deshalb straflos.

Also anerkennt Aristoteles tatsächlich eine unfreiwillige Unkenntnis auch des Gesetzes, und Pascal ist im Unrecht, wenn er dies in Abrede stellt.

Es liegt auf der Hand, daß Aristoteles, wenn er diesen Fall berücksichtigte, auch dann auf unfreiwillige Unkenntnis einer Pflicht erkennen müßte, wenn jemandem nicht einmal eine Ahnung, noch ein Zweifel über seine diesbezügliche Unwissenheit aufgestiegen wäre. Er ist eben nicht Herr seiner Unwissenheit, solange er sich ihrer in keiner Weise weder selbst, noch durch andere bewußt wird.

20. Daß ein Irren bezüglich der einzelnen Umstände einer Handlung leichter unfreiwillig und ohne Schuld sein kann, begreift sich daher, daß sich dieselben schwer vorhersehen und ins einzelne überdenken und erkennen lassen. Nichtsdestoweniger ist auch ein solches Irren nicht ohne Schuld, wenn es an der *möglichen* Vor- und Umsicht gebricht.[1]

21. Es erübrigt nun noch, den Sinn des aristotelischen Satzes festzustellen: „Ἄγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς, ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον. καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται."

---

[1] S. th. 1, 2 qu. 77 a 7 ad 2m: „Ignorantia particularis, quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae, *quam* quidem quis *scire non potest debita diligentia adhibita*." Vergleiche a 6.

Digitized by Google

Pascal erklärt ihn dahin, daß der Böse, obwohl in Unkenntnis darüber, was er tun, was er meiden soll, nichtsdestoweniger wahrhaft sündige und verantwortlich sei für seine Tat aus dem einen Grunde, weil sie an sich und objektiv gegen das Sittengesetz verstoße.[1] Er unterscheidet also nicht, ob die Unwissenheit eine freiwillige oder eine unverschuldete sei; ihm genügt der bloße Widerspruch mit dem Sittengesetz zu einer wahren, formellen Sünde. Katholische Moralisten hingegen scheiden genau zwischen der bloß objektiven oder materiellen Verletzung eines Gebotes und der auch subjektiven oder formellen. Letztere allein ist Sünde und nur sie macht straffällig.

Was sagt nun Aristoteles in der zitierten Stelle?

Der Satz führt sich mit der Partikel οὖν ein, ist also eine Folgerung aus dem Vorhergehenden. Im Vorhergehenden aber ist der Unterschied zwischen dem Handeln aus Unwissenheit und in der Unwissenheit — dem πράττειν δι' ἄγνοιαν und dem πράττειν ἀγνοοῦντα — festgestellt. Die Unwissenheit ist in beiden Fällen eine verschuldete; in ersterem Falle, weil es an dem schuldigen Fleiße gebricht, die sittlichen Vorschriften kennen zu lernen, in letzterem Falle, weil es an der nötigen Selbstbeherrschung fehlt, um sich nicht gegen seine bessere Erkenntnis durch ungezügelte Leidenschaften und Neigungen zu unsittlichen Handlungen fortreißen zu lassen.

„Jeder Böse also — folgert Aristoteles — befindet sich in Unwissenheit über das, was er tun und meiden soll, und eben wegen dieses Fehlers werden sie ungerecht und böse."

Die Konsequenz ergibt sich in der Tat aus der Schuldbarkeit, weil Freiwilligkeit der genannten zwei Arten von Unwissenheit — der ignorantia electionis und der ignorantia iuris.

Es sagt demnach Aristoteles keineswegs, daß auch die unverschuldete Unwissenheit den Irrenden ungerecht und böse mache, sondern nur die freiwillige.

22. Daß aber keine formelle Sünde ohne irgendeine Unwissenheit — das Wort im weiteren Sinne genommen — geschehen könne, hat niemand besser und bündiger erklärt als Thomas von Aquin: „Cum voluntas sit boni, nunquam in malum movetur, nisi id, quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam

[1] Siehe n. 24.

Digitized by Google

in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis.“ [1]

Und anknüpfend an die obige Stelle des Aristoteles, die er in der Wendung gibt: „Omnis malus est ignorans“, sagt er: „Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam, qua quis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam, qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat.“ [2]

23. Aus der zitierten Stelle des Aristoteles folgt also keineswegs, was Pascal seinen Jansenisten folgern läßt: daß nämlich nur eine Unkenntnis der Umstände einer Handlung diese selbst unfreiwillig und daher schuldlos mache, daß hingegen die Unkenntnis der Pflichten, beziehungsweise des Sittengesetzes selbst niemals entschuldige.

Damit aber letztere Behauptung der gesunden Vernunft überhaupt einigermaßen verständlich sei, so kann ihre Grundlage nur die falsche Annahme sein, daß die zuletzt genannte Unwissenheit stets eine verschuldete sei — verschuldet entweder persönlich, oder, da die persönliche Verschuldung augenscheinlich nicht immer zutrifft, verschuldet wenigstens durch die Erbsünde.

Und damit ist die Wurzel des Pascalschen Irrtums betreffs der Sünden der Unwissenheit aufgedeckt. Pascal zeigt sich hier bereits ganz von der jansenistischen Irrlehre betreffs der Erbsünde, die ein Ableger der protestantischen ist, beherrscht; ihm ist das Wesen der Erbsünde nicht im Verlust der habituellen Gnade gelegen, sondern in der Unordnung der Seelenkräfte, die, ledig des harmonisch einigenden, weil mit Gott, dem übernatürlichen Endziele verknüpfenden Bandes der habituellen Gnade, eine jede ihre eigenen Wege gehen.

Die katholische Dogmatik nennt diese sittliche Schwäche der Natur (languor naturae) das Materielle der Erbsünde. Das will aber nur sagen, daß sie die unmittelbare Straffolge der Erbsünde ist und in ihr — den übernatürlichen Urzustand der Gerechtigkeit aus der Offenbarung vorausgesetzt — der Verlust der Gnade sich äußert.

[1] S. th. 1, 2 qu. 77 a 2 c.
[2] S. theol. 1, 2 qu 78 a. 1 ad 1m

Digitized by Google

Die protestantische Lehre aber macht aus der Concupiscenz, womit der theologische Sprachgebrauch jene sittliche Schwäche der gefallenen Menschennatur zusammenfassend bezeichnet,[1] das Wesen der Erbsünde. Die logische Konsequenz dieses Irrtums ist daher, daß auch die mit dem Sündenfall eingetretene Verfinsterung des Verstandes und die daraus entspringende Unwissenheit mit allen ihren sittlichen Folgen selbst schon Sünde sei und zur sittlichen Verschuldung genüge.

Es ist also ein echt jansenistischer, im übrigen grundfalscher Satz, den Alexander VII. verurteilte: „In statu naturae lapsae ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas, qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originale et voluntate Adami peccantis.“ [2]

Und der weitere: „Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.“ [3]

Übrigens soll nach Antoine schon früher (8. August 1685) der Satz verurteilt worden sein: „Nullam admittimus ignorantiam invincibilem legis naturalis in ullo homine, dum hic et nunc contra ius naturae agit.“ [4]

24. Es berührt höchst eigentümlich und erscheint wie eine Selbstironie, wenn Pascal über *seinen* Jesuiten sich lustig macht, weil er in der Auffassung des Aristoteles so blindlings den Gelehrten seines Ordens folge,[5] dabei aber selbst sich seinem Jansenisten ebenso blindlings verschreibt.[6]

---

[1] Cf. S. Thom. S. theol. 1, 2 qu., 82 a 3, c; Conc. Trid. Sess.V. de peccato orig. in fin.

[2] Dekret vom 7. Dezember 1690, n. 1. Uebrigens ist derselbe Irrtum bereits in Bajus verurteilt. n 46: Ad *rationem* peccati non pertinet *voluntarium* nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium“. n. 51 „Prava desideria, quibus ratio non consentit et quae homo *invitus* patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces.“ n. 52 „Concupiscentia sive lex membrorum et prava eius desideria, quae *inviti* sentiunt homines, sunt vera legis inoboedientia.“

[3] L. c. n. 2.

[4] Antoine Theol mor.: De Peccatis c. 4 qu. 6 resp. 2.

[5] Brief IV. „Et ayant demandé au père la Morale d'Aristote, il (janséniste) l'ouvrit au commencement du troisième livre, d'où le père Bauny a pris les paroles qu'il en rapporte, et dit à ce bon père: Je vous pardonne d'avoir cru sur la foi du père Bauny, qu'Aristote ait été de ce sentiment. Vous auriez changé d'avis, si vous l'aviez lu vous-même.“

[6] Ibid. „Il semble, repartis-je, qu'Aristote est de l'avis du père Bauny; mais cela ne laisse pas de me surprendre. Quoi! mon père, il ne suffit pas, *pour agir volontairement*, qu'on *sache ce que*

Digitized by Google

Der Jesuit wird bemitleidet, weil er nicht den Aristoteles selbst gelesen; und der Jansenist beweist durch seine Darlegung, daß er nicht über das von ihm zitierte erste Kapitel des dritten Buches der aristotelischen Ethik hinausgekommen und daß er selbst dieses erste Kapitel richtig aufzufassen nicht imstande war.

Seine Ausführungen bekommen nur dadurch einen Schein von Wahrheit, daß das Zitat aus seinem Zusammenhang gerissen und eben dadurch tatsächlich gefälscht ist.

Und das preist sich als erleuchtete Wissenschaft und wissenschaftliche Akribie? Das ist ein Typus der Fälschung.

25. Damit erledigen sich auch die Schriftstellen, auf die Pascals Jansenist sich beruft;[1] keine einzige kann als Beweis dienen, daß zur formellen Sünde auch die unüberwindliche und daher unverschuldete Unwissenheit genüge. Vielmehr handelt es sich an diesen Stellen um eine verschuldete Unwissenheit, wie bei den Feinden Christi, oder um materielle Sünden, wie bei Paulus und anderen Verfolgern der Kirche.

Daß Paulus sich dessenungeachtet den größten Sünder nennt, darf um so weniger befremden, weil ein richtiges Urteil über sich selbst und seinen wahren Seelenzustand sehr schwer ist. „Nihil mihi conscius sum; sed in hoc non iustificatus sum; qui autem me iudicat, Dominus est.“[2]

26. Was endlich die Stelle des hl. Augustinus in seinen Retractationen (I. I c. 15 n. 3) anlangt, so besagt sie nicht im entferntesten, was Pascal und sein Jansenist wollen. Denn auch hier ist von der materiellen Sünde die Rede.

Im Vorhergehenden nämlich spricht Augustinus von den Stammeltern, die mit voller Freiheit sündigten — warum? weil sie mit voller Kenntnis und ohne Zwang gegen das göttliche Gebot handelten — „. . libera voluntate peccando,“ sagt er von ihnen, „scientes contra praeceptum fecerunt et ille tentator suasit, ut facerent, non

---

l'on fait et qu'on ne le fasse, que parce qu'on le veut faire: mais il faut de plus „que l'on voie, que l'on sache et que l'on penètre ce qu'il y a de bien et de mal dans cette action? Gewiß ist es nötig für die sittliche Verantwortlichkeit, daß man das Verhältnis einer Handlung, die man will und tut, zum Sittengesetz erkenne oder bei nötigem Fleiße und gebührender Aufmerksamkeit erkennen könnte. In der selbstverschuldeten Unwissenheit oder Unachtsamkeit sind als in ihrer Ursache auch die daraus fließenden Fehler mitverschuldet als die natürlichen Folgen. — Aus der Fragestellung spricht Pascals jansenistische Voreingenommenheit mehr als zur Genüge und er hätte es nicht nötig gehabt, ausdrücklich seines Jansenisten als seines Meisters zu gedenken.

[1] 1 Tim. c I, 13 15: Joa. c. XVI, 2; Luc. XXIII, 34; 1 Cor. c. II, 8.

[2] 1 Cor. IV, 4.

Digitized by Google

coegit". Wenn demnach Kenntnis und Freiheit vom Zwange zur Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes — und das ist die formelle Sünde — erfordert sind, so begründet Zwang und Unwissenheit, weil und insoweit sie die Wahlfreiheit behindern oder aufheben, nur eine materielle Verletzung des Sittengesetzes, die man immerhin auch peccatum nennen kann, aber peccatum im objektiven, nicht subjektiven Sinne.

Deshalb fährt Augustinus also fort: „Nam et qui nesciens (i. e. ob ignorantiam) peccavit, non incongruenter dolens pecasse dici potest, quamvis et ipse, quod nesciens fecit, volens tamen fecit: ita nec ipsius esse potuit sine voluntate peccatum.

Quae voluntas utique, sicut definita est, animi motus fuit, nullo cogente, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.

Quod enim, si noluiset, non coactus est facere. Quia voluit, ergo fecit, etiamsi non, quia voluit, peccavit nesciens peccatum esse, quod fecit: ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntate facti; quod tamen factum peccatum fuit; hoc enim factum est, quod fieri non debuit."

Was heißt das anders, als daß auch zur materiellen Sünde der Wille gehört? Der Wille ist es, der etwas tut, was nach der objektiven sittlichen Ordnung nicht geschehen soll; weil aber die Erkenntnis der Sündhaftigkeit der gewollten Handlung ohne eigene Schuld mangelt, so ist eine solche Verletzung der sittlichen Ordnung keine formelle Sünde, für die der Handelnde verantwortlich würde.

„In illud," sagt der Aquinate, „quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle: et hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum ..... aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum." [1]

Es kommt nun nur darauf an, daß diese Unwissenheit eine persönlich unverschuldete sei: so ist eine solche Handlung, obwohl gewollt, soweit sie erkannt ist, doch nur eine unbewußte Verletzung der sittlichen Ordnung und daher

[1] S. th. 1, 2 qu 77, a 1 ad. 3 m. Das angeführte Beispiel besagt, daß der Akt wohl nach seiner natürlichen Beschaffenheit, aber nicht nach seinem moralischen Werte erkannt sei.

Digitized by Google

ein peccatum materiale. Und das liegt in dem „voluntate facti; quod tamen factum peccatum fuit; hoc enim factum est, quod fieri non debuit".

27. Während also demnach der schuldlos Unwissende nur materiell sündigt, sündigt der Wissende formell, wofern nicht der Zwang eine äußere Handlung entschuldigt. In diesem Falle aber muß der Wille innerlich fest bleiben, denn „iustitia peccantes tenet sola mala voluntate, quamvis, quod voluerint, implere nequiverint."[1]

„Quisquis autem," fährt deshalb Augustinus fort, „sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere nec tamen facit, utique volens peccat; quoniam, qui potest resistere, non cogitur cedere."

28. „Qui vero," — und damit beschließt er die Stelle — „cogenti cupiditati bona voluntate resistere non potest et ideo facit contra praecepta iustitiae, iam hoc ita peccatum est, ut sit etiam poena peccati."

Daß hier das Wort „cogenti" im weiteren Sinne, und zwar gleichbedeutend mit impellenti, sollicitanti, zu nehmen sei, ist schon aus der Natur der cupiditas oder concupiscentia klar, die auch nach Augustinus nicht nötigend wirkt; denn er sagt selbst in der folgenden n. 4, daß man um die göttliche Gnadenhilfe beten könne, um die Lockungen der übermächtigen bösen Begierde zu überwinden.[2] Da aber die böse Begierde eine Strafe der Erbsünde ist, so nennt Augustinus die Sünde, die jemand begeht, indem er deren Lockungen erliegt, eine Sünde, die zugleich eine Strafe der Sünde, nämlich der Erbsünde ist: „iam hoc ita peccatum est, ut sit etiam poena peccati".[3] Doch dies nur im Vorübergehen! Denn uns handelt es sich hier um die Unwissenheit, die zufolge der Verfinsterung des menschlichen Verstandes auch eine Strafe der Erbsünde sein, die aber auch persönlich verschuldet sein kann. Nur im letzteren Falle begründet sie eine formelle Sünde, im ersteren hingegen eine materielle, welche nach der Ausdrucksweise des hl. Augustinus bloß poena peccati ist.

29. Übrigens verlangt Augustinus im c. X n. 12 seines Buches „De duabus animabus contra Manichaeos", dessen vereinzelte Texte er eben im l. 1 Retract. c. 15 durchgeht, um sie

[1] De duabus animabus contra Manichaeos c. X, n. 12 in fin. Migne Patr. Lat. t. 42.

[2] l. Retract. c. XV. n. 4.

[3] Vergleiche über die Frage, wie eine Sünde Strafe der Sünde ist. S. th. 1, 2 qu. 87 a 2, c.

Digitized by Google

vor Mißdeutung zu schützen, ausdrücklich zur sittlichen Verschuldung die vorangehende Erkenntnis oder doch die selbstverschuldete Unkenntnis, erklärt aber keineswegs die persönlich unverschuldete Unkenntnis, die eine Straffolge der Erbsünde ist, als hierzu genügend.

Demnach kann es gewiß nicht anders sein, als daß jemand die Gerechtigkeit verletzt, wenn er sie nicht kennt; aber eine solche Verletzung der Gerechtigkeit ist nicht notwendig eine formelle Sünde, sondern nur dann, wenn die Unwissenheit verschuldet ist. Sonst ist sie eine bloß materielle Sünde.

Dies und kein anderer ist der Sinn des Satzes: „Necesse est, ut peccet, a quo iustitia ignoratur.“ [1]

30. Und nun kehren wir am Schluß zu Escobar zurück! Wir sehen, daß seine Definition des Voluntarium, die er nicht bloß mit seinen Ordensbrüdern, sondern mit Aristoteles selbst gemeinsam hat, der Wahrheit entspricht, wobei es in der Moral als etwas Selbstverständliches gilt, daß die verschuldete Unwissenheit für die Imputation der Kenntnis gleichzuachten ist und unter dieser mitverstanden wird.

Die verschuldete Unwissenheit heißt consequens (voluntatem), weil sie irgendwie freiwillig ist, im Gegensatze zur antecedens, die also heißt: “quia omnem voluntatis actum antecedit ideoque prorsus inculpata.“ [2]

Daher Escobars Antwort auf die Frage: „Quidnam ergo voluntarium seu liberum tollit? Num ignorantia?“ „Si sit antecedens, voluntarium tollit, non consequens.“ [3]

31. Escobar kennt ferner die ignorantia iuris und facti und sagt ganz richtig: „Ignorantia invincibilis (i. e. antecedens) tam iuris, quam facti excusat omnino, quia, ubi non est voluntarium, nulla adest culpa.“ [4]

Er nimmt auch Stellung zu der Frage, ob es eine unverschuldete und daher unüberwindliche Unkenntnis des Sittengesetzes gebe, und er entscheidet sich für dieselbe.

Und nicht bloß pflichtet er der Meinung jener bei, die eine unüberwindliche Unkenntnis menschlicher Gesetze, allgemeiner wie partikulärer behaupten, sondern ihm ist es gewiß,

---

[1] Brief IV.
[2] L. th. mor. Prooem. Ex. II. c. 5 n. 10; vergleiche U. Th. m. l. 1 sect. 1 c. 3 n. 44.
[3] L. c. c. 2 n. 5.
[4] L. c. c. 5, n. 10.

Digitized by Google

daß es eine solche auch bezüglich des positiven göttlichen, wie des Naturgesetzes gebe.

„Adeo," sagt er in seiner Resolution, „probabilem hanc duco sententiam (sc. posse dari ignorantiam invincibilem circa leges humanas), ut vel addere non verear dari posse ignorantiam invincibilem iuris divini positivi fidei mysteriorum; quia sunt infideles non pauci, quibus nunquam sufficienter proposita fuit catholica veritas; qui quidem non damnabuntur ob infidelitatem, quae culpa vacat, sed ob alia mortalia crimina. Imo audeo affirmare, dari posse invincibilem ignorantiam aliquorum praeceptorum naturalium, quorum nulla subeat cogitatio sufficiens ad veram ipsorum notitiam assequendam." [1]

Allerdings seien manche Gebote des Dekalogs so klar und vernunftgemäß, daß jedermann, der beim Vernunftgebrauch ist, sie erkenne oder doch zu dieser Kenntnis leicht hingeführt werden könne, als: Gott sei anzubeten, die Eltern seien zu ehren.

Jedoch hinsichtlich anderer Bestimmungen des Dekalogs könne es längere Zeit, ja unter besonderen Umständen das ganze Leben hindurch eine unüberwindliche Unwissenheit geben.[2]

32. Er ist endlich der Ansicht, daß die sogenannte interpretative oder, wie andere sagen, virtuelle Kenntnis nicht genüge, um die Unwissenheit zu einer verschuldeten und überwindbaren zu machen; denn wenn jemand auch die Kraft und die Mittel hätte, sich die pflichtgemäße Kenntnis dessen, was er tun soll, zu verschaffen, so kann er dessenungeachtet um diese Kenntnis sich nicht bemühen, solange er in keiner Weise seiner diesbezüglichen Unwissenheit, beziehungsweise seines Irrtums sich bewußt wird.

„Suppono," sagt er, „requiri cognitionem aliquam actualem malitiae moralis vel periculi vel saltem expressam illius dubitationem aut scrupulum, ut quis vincibiliter ignorare dicatur. Quare dicitur invincibiliter ignorare quis, quoties nulla notitia vel specialis vel saltem confusa vel ali-

[1] L. Th. m. l. 1. sect. 2. c. 8. Probl. 12. n. 97.

[2] L. c. Probl. 13. n. 100. „. .addiderim Decalogi haec praecepta aliquibus vestita circumstantiis apparenter excusantibus posse non iam longo tempore solum, sed et per totius vitae decursum invincibiliter ignorari." — Man denke an unsere heutigen Verhältnisse in den Riesenstädten und Escobars Ansicht wird selbst für unsere Zivilisation nichts Bedenkliches haben. Und dann erst die Heiden und unter diesen die Wilden!

Digitized by Google

qua ratio dubitandi peculiariter aut universaliter occurrit: vel licet occurrerit — fügt er, den Gedanken erweiternd, hinzu — tamen adhibita debita inquisitione nec ignorantia pelli nec veritas potest agnosci; quamvis alias cognoscere debuerit.“ [1] Der Grund ist: „Quia omnis usus libertatis circa rem aliquam nititur aliqua malitiae cognitione vel bonitatis objecti, quae consultationis et electionis liberae possit esse principium“ [2] — also kurz gesagt, quia nihil volitum, nisi praecognitum.

„Nec sufficit cognitio illa virtualis seu interpretativa.“ [3] Der Grund ist der gleiche: „Quia si nunquam in mentem venit cogitare aut suspicari de operis malitia (aut obligatione, wie er weiter oben hinzusetzte), tunc homo malum deliberate non operatur, cum fieri non possit, ut voluntas in malum peccati consentiat, nisi intellectus illud cognoscat.“ [4]

Es ist also nach Escobar ebensowenig als nach der natürlichen wie geoffenbarten Wahrheit ein Platz für Pascals, beziehungsweise der Jansenisten Sünden der Unwissenheit.

Kapitel VIII.

Der Probabilismus.

1. Die Kenntnis des Sittengesetzes im allgemeinen genügt für das sittliche Handeln keineswegs. Es ist vielmehr nötig, sich vor jeder einzelnen Handlung klar zu werden, wie sie sich zum Sittengesetz verhält, ob sie demselben entspricht oder widerspricht.

Dieses Einzelurteil ist das Gewissen.

2. Das Gewissen ist also ein Akt der Vernunft, ist die Anwendung des Sittengesetzes auf jede einzelne Handlung.

---

[1] L. c. Probl. 12. n. 95.

[2] L. c.

[3] L. c. Probl. 17 n. 111; vergleiche n. 110, wo er sie also erklärt: „ut contingit, quod ratio actu non considerat (warum nicht? weil keine Ahnung einer solchen Verpflichtung aufsteigt), potuit tamen (scil. physice) et debuit considerare.“ Vergleiche auch S. Alph. Theol. mor. l. 2 n. 3—5.

[4] L. c. Escobars Lehre über den behandelten Gegenstand findet sich: L. th. m. Prooem. Ex. II. c. 1—2 und c 5, wo er n. 10 de ignorantia spricht; U. Th. m. t. 1 l. 1 sect. 1 c. 1 u. 3; sect. 2, c. 7, Probl. 6, c. 8, Probl. 10—19, welche letztere insgesamt de ignorantia handeln.

Digitized by Google

Daraus ist sofort klar, daß Unkenntnis des ersteren notwendig eine falsche Beurteilung der letzteren und weiterhin eine tatsächliche Verletzung der sittlichen Ordnung zur Folge hat, die aber, wie schon öfters bemerkt, nur dann angerechnet wird, wenn die Unwissenheit eine verschuldete ist. So verlangt es die Gerechtigkeit.

Jedoch folgt aus der richtigen Erkenntnis des Sittengesetzes noch nicht, daß auch das sittliche Einzelurteil sofort richtig sei. Denn „operationes sunt in singularibus" sagt, wie oft, der englische Lehrer, und er hat dieses Prinzip von Aristoteles. Jede Handlung hat nicht bloß ihren eigentümlichen Gegenstand — Objekt —, sondern vollzieht sich unter ganz bestimmten Umständen der Person, des Ortes, der Zeit usw. und geschieht um eines bestimmten Zweckes willen.

Soll also das Urteil über den sittlichen Wert einer Handlung ein wahres sein, so muß nicht nur ihr Objekt, sondern auch ihr Zweck und ihre Umstände ins Auge gefaßt und nach dem Maßstab des Sittengesetzes richtig gemessen werden.

3. Da nun der Mensch, weil dem Sittengesetze unterworfen, jede seiner Handlungen diesem Sittengesetze gleichförmig zu machen verpflichtet ist, so ist es auch seine Pflicht, ein wahres Urteil über eine jede sich zu bilden, ehe er sie setzt, d. h. mit anderen Worten, er muß sich in jedem Einzelfall ein richtiges Gewissen bilden.

Das ist die Lehre aller katholischen Moraltheologen, Escobar nicht ausgenommen.

4. Was den letzteren betrifft, so sagt er in seinem Liber theologiae moralis, den Pascal benützte, auf die Frage: „Num ulla quaestio de conscientia recta?" „Nulla prorsus; sive enim praecipiat, sive prohibeat, sic obligat voluntatem, ut graviter aut leviter iuxta materiam delinquat, si illam non sequatur".[1]

Nicht minder bestimmt und entschieden spricht er sich in seiner großen Moral aus: „Conscientia recta semper exigit opus nostrum iuxta id, quod dictare assolet, adeo, ut contra huiusmodi rectae conscientiae operari dictamina piaculum esset."

Und er ist mit anderen der Ansicht, daß diese Lehre auch ein Glaubenssatz sei und sich gründe auf des Apostels Paulus Ausspruch im Römerbriefe (c. XIV, 23.): „Omne, quod non est ex fide, peccatum est".[2]

[1] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 1. n. 15.
[2] U. Th. m. t. 1 l. 2 sect. 1 c. 1 n. 10.

Digitized by Google

So oft also jemand sich ein richtiges Gewissen über die sittliche Beschaffenheit der Handlung, die er vorhat, bilden kann, ist er durch dieses immer und ausnahmslos gebunden. Jedes Entgegenhandeln ist und bleibt Sünde.

5. Nun aber ist es eine Erfahrungstatsache, daß nicht ein jeder imstande ist, sich jedesmal ein richtiges Urteil über die vorzunehmende Handlung zu bilden, und dabei können zwei Fälle sich ereignen.

Jemand bildet sich ein unrichtiges Urteil, ist sich aber dessen nicht bewußt; er ist vielmehr überzeugt, ein richtiges Urteil zu haben. Sein Gewissen ist also zwar ein irriges, aber nach seiner Überzeugung ein wahres, ein richtiges. Immerhin kann es dabei geschehen, daß diesem Irrtum und der darauf sich gründenden Überzeugung eine sittliche Verschuldung zugrunde liegt, als schuldbarer Mangel an der nötigen Aufmerksamkeit oder seinerzeitige Nachlässigkeit in der gründlichen Erlernung der Pflichten, obwohl die Ahnung oder Gewißheit von den üblen Folgen in der Seele aufstieg. Ein solches Gewissen ist ein verschuldet irriges und schützt demnach nicht vor der Verantwortung. Es besteht vielmehr die Pflicht, die Ursache derselben zu beseitigen. Man nennt es darum „conscientia vincibiliter erronea".

„Conscientia." sagt Escobar, „erronea est, quae aliquid dictat aliter, quam sit, v. gr. bonum esse, quod malum est, aut e contra malum esse, quod bonum est." [1]

„Iam vero conscientia erronea vel procedit ex ignorantia vincibili, culpabili, inexcusabili . . . vel ex ignorantia invincibili, inculpabili, excusabili." [2]

„Qui contra conscientiam invincibiliter errantem agit, eodem peccato foedatur, quale esse conscientia dictat; quia tali in actione, quantum in te est, vis, quale conscientia dictat, piaculum perpetrare." [3]

„Qui autem ex conscientia erronea vincibili seu culpabili aliquod gerit malum, a crimine non excusatur, etiam si conscientia dictet illud esse faciendum; quia in hominis potestate est vincibilem deponere errorem, unde malum, quod ex conscientia erronea fit, censetur homini indirecte (i. e. in causa) voluntarium." [4]

---

[1] U. Th. m. tr. 1 l. 2 sect. 1 c. 2 § 2 n. 8.
[2] L. c. c. 4 n. 29.
[3] L. c. n. 30.
[4] L. c. n. 31; vgl. L. th. m. Proocm. Ex. III c. 2 n. 16.

Digitized by Google

6. Aber viel häufiger ereignet sich der Fall, daß man sich klar bewußt ist, daß man keine sichere Überzeugung, kein sicheres Urteil über den sittlichen Wert der in Frage stehenden Handlung habe. Es sind vielleicht Gründe, die ein bestimmtes Urteil nahelegen und wahrscheinlich machen, aber sie überzeugen nicht und lassen auch das Gegenteil offen. Vielleicht gibt es gleichwichtige Gründe, die, da sie einander das Gleichgewicht halten, es zu keinem abschließenden Urteil kommen lassen.

Vielleicht auch scheinen überhaupt keine Gründe auf, die die Grundlage eines Urteils werden könnten.

7. Was ist in solchen Fällen zu tun?

Die unsichere Handlung unterlassen? Gewiß, wenn es sein kann; aber immer ist dies nicht möglich; ja, die Fälle sind viel häufer, in denen ein bestimmtes Handeln erfolgen muß — so oder so.

Was also? Sich selbst besser unterrichten, um Klarheit zu gewinnen? Kein Zweifel, wenn man zu diesem Selbstunterricht die nötige Zeit, Bildung und Geisteskraft hat.

Was aber, wenn es an dem einen oder dem anderen oder gar an allem mangelt?

Sich bei jemandem Rats erholen? Das ist ein sehr gangbarer Weg in allen Dingen und auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Tuns; es ist kein Grund, für das sittliche Handeln eine Ausnahme zu machen. Allerdings muß der Ratgeber auf dem fraglichen Gebiete bewandert sein oder es muß wenigstens der Fragesteller die gegründete Überzeugung hievon hegen dürfen, um außer Schuld zu sein, falls der gegebene Rat unzutreffend wäre, es muß ihm der Ratgeber *mit Recht* als eine Autorität gelten dürfen.

8. Das trifft nun ohne Zweifel zu, wenn sich dieser mit der christlichen Sittenlehre berufsmäßig beschäftigt. Denn wenn man nicht einmal bei einem solchen ein richtiges sittliches Urteil voraussetzen dürfte, bei wem denn sonst?

Es ist dieser Gewährsmann dem Fragenden eine *äußere Autorität*, deren Urteil er zu dem seinigen macht. Diese Akkomodierung ist jedoch keineswegs unvernünftig; denn sie stützt sich auf die wohlgegründete Überzeugung von der Wissenschaft und der Urteilsfähigkeit derselben und sie ist, wie auf allen Gebieten, so auch auf dem moralischen, oft das einzige Mittel, zu einem Urteil überhaupt zu kommen.

Wie aus dieser Darstellung ersichtlich, *geschieht die Unterwerfung unter eine solche äußere Autorität keineswegs um der Person als*

Digitized by Google

solcher willen, sondern ob ihrer tieferen Einsicht.

Aber selbst unter denen, die sich berufsmäßig mit der Moraltheologie beschäftigen, besteht zunächst der Unterschied, daß die einen dieselbe für die Seelsorge, also für praktische Zwecke studieren, andere aber sie als Wissenschaft betreiben, sei es, um sie als Professor zu lehren, sei es, um sich in ihr literarisch zu betätigen.

Es kann nun kein Zweifel sein, daß letzteren als Fachmännern im eigentlichsten Sinne des Wortes ein ganz besonderes Vertrauen entgegengebracht werden kann, weil bei ihnen eine möglichst gründliche und umfassende Kenntnis vorausgesetzt werden darf.

Und unter den moraltheologischen Schriftstellern wird das Vertrauen auf den einzelnen um so größer sein dürfen, je mehr er vor den übrigen durch Schärfe und Klarheit des Geistes, durch Tiefe und Umfang des Wissens, durch Gewandtheit und Faßlichkeit der Darstellung und setzen wir noch hinzu — durch die Heiligkeit seines Lebens hervorragt. Die Hervorhebung der letzten Eigenschaft kann auf moraltheologischem Gebiete nicht befremden; denn nur zu gewiß ist der Einfluß des Herzens auf den Verstand beim sittlichen Urteil, so daß der Mangel sittlicher Vollkommenheit sich hier nur zu leicht rächt.

Wenn daher über einen Gewissensfall unter den Autoren verschiedene Ansichten herrschen, deren jede mit Gründen gestützt ist, so ist es ohne Zweifel ein Gebot der Klugheit, jenen zu folgen, deren größere Autorität die Richtigkeit ihrer Ansichten verbürgt.

Und ist jemand selbst außerstande, die größere oder geringere Autorität zu bestimmen, so mag ihm das Urteil kompetenter Kreise zur Richtschnur dienen.

Liegt aber über eine moralische Frage, z. B. über gewisse Erscheinungen des modernen Wirtschaftslebens, erst die wissenschaftliche Untersuchung eines einzigen Autors vor, so bleibt dem, der sich hierin betätigen soll oder will, nichts übrig, als diesem zu folgen, falls er ein selbständiges Urteil sich zu bilden nicht imstande ist.

Wenn aber solche Untersuchungen sich mehren und ihre wissenschaftlichen Urteile sich gegenseitig bestätigen, so kann diese Übereinstimmung als ein Zeichen gelten, daß die zuerst aufgestellte Meinung wahr war. War sie zuerst eine singuläre, eine vereinzelte Meinung, so reifte sie allmählich unter den wiederholten Untersuchungen vieler zur moralischen Gewißheit heran.

Digitized by Google

In diesem Sinne sprechen manche Moraltheologen von einem „Heranreifen" von Meinungen, und wer könnte daran etwas zu tadeln finden?

Es ist die Bescheidenheit, welche einem gewissenhaften Moraltheologen gebietet, zum erstenmal von ihm ausgesprochene Meinungen, deren Wahrheit er nicht mit Evidenz nachzuweisen vermochte, dem Urteile anderer Fachgelehrten zu unterstellen, denen vielleicht gelingt, was ihm noch nicht gelang.

Nur dem Sarkasmus eines Pascal war es vorbehalten, auch an dieser lobenswerten Bescheidenheit etwas Tadelnswertes zu finden und sie bei den Jesuiten als Ausfluß der Verschmitztheit hinzustellen, die bewußt schlechte Meinungen aufstelle, um sie unvermerkt durch andere Moraltheologen des Ordens zu Ansehen und Geltung zu bringen.[1]

Spalten sich aber im Fortgang der wissenschaftlichen Erforschung einer und derselben Frage die Ansichten, so tritt der oben berührte Fall ein; man entscheidet sich aus Mangel an eigener Einsicht vernünftigerweise für die Ansicht, die die gewichtigsten Vertreter hat, selbst wenn sie in der Minorität wären, weil in solchen Dingen nicht so sehr die Zahl der Autoren, als ihre Gelehrsamkeit und tiefere Einsicht in die Wagschale fällt.

Daher kann es aus den angeführten Gründen ganz vernünftig sein, in einer strittigen Moralfrage allen übrigen Autoren entgegen sich einer Autorität ersten Ranges anzuschließen, als welche in der Moral Thomas von Aquin, wie Alfons von Liguori gelten.

9. Den bisherigen Ideengang wollen wir nun abermals in Escobar aufzeigen. Wir hörten schon oben von ihm, daß jedermann sein irriges Gewissen abzulegen verpflichtet ist; und dies wird vielfach am besten und leichtesten dadurch geschehen, daß man sich Rats holt bei Fachkundigen.

Ebenso ist jedermann verwehrt, ohne jedes Gewissensurteil, also im strikten Zweifel zu handeln.

„Qui operatur," sagt Escobar, „cum dubio, an hic et nunc opus sit licitum necne, delinquit, peccato scilicet eiusdem rationis et speciei, cuius est res, de qua dubitat; quia qui anceps operatur, se periculo delinquendi exponit."[2]

---

[1] Brief VI: „J'avance cette opinion: mais parce qu'elle est nouvelle, je la laisse mûrir au temps, relinquo tempori maturandam." Was hier noch von der stillschweigenden Approbation der Kirche gesagt wird, hat bereits im Kap. V n. 9 die nötige Beleuchtung gefunden.

[2] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 4 n. 18.

Digitized by Google

Es muß also auch der praktische Zweifel vor der Setzung der betreffenden Handlung beseitigt werden.

Dazu ist notwendig eine „debita diligentia ad rei inquirendam veritatem, quam ratio postulat pro rei, temporis et loci qualitate et conditione“,[1] und dieser verhältnismäßige Fleiß muß um solide Gründe für das zu bildende Gewissensurteil sich umsehen, wozu sowohl die Beratung gelehrter Männer („consilium doctorum virorum“) als auch Selbststudium („studium sufficiens“) dienen kann.[2]

Und da ein wenig gelehrter Mensch leicht irren kann, so warnt Escobar vor dem hartnäckigen Festhalten am eigenen Urteil gegen die Ansicht gelehrter Moraltheologen, ja, er verpflichtet zur Rektifizierung desselben, wenn sich aus ihm die Gefahr eines großen Schadens an Leib und Seele für den Nächsten ergäbe, welche durch diese vermieden würde.

Seine Worte sind: „Quando quis iudicat, unam opinionem adeo esse probabilem, ut veram esse reputet et falsam contrariam arbitretur, debet tale iudicium suspendere nec arbitrari, se illis Doctoribus oculatiorem, qui contrariam tuentur; imo aliquando id tenebitur praestare, v. g. si iudicat, ex opinione sua grave seu animi seu corporis proximo imminere periculum, quod per alteram sententiam evitatur.“[3]

Die Randbemerkung lautet: „Haud simus iudicii tenaces circa opinionem propriam“. Hochmütiger Eigensinn entschuldigt nirgends vor der Verantwortung.

10. Sein Urteil über die Auktorität der Moraltheologen spricht Escobar folgendermaßen aus: „Quod si roges, an communis opinio existimari ac intelligi debeat ex numero an potius ex opinantium auctoritate, respondeo, ut plurimum ex numero et auctoritate Auctorum esse iudicandum, non autem ex solo numero. Nam opinionem aliquam plurimi (passim video) unum alium Auctorem secetati docuerunt more ovium vel volucrum, quae praeeuntis unius vel alterius viam arripiunt.“[4]

Diese Worte der Vorrede wiederholt und ergänzt er bei der Lehre vom Gewissen: „Non dicitur communior opinio,

---

[1] U. Th. m. tr. 1 l. 2 sect. 1 c. 3 n. 28.

[2] L. c.; vgl. L. th. m. Prooem. Ex. III c. 4 n. 18. Es sei bemerkt, daß, was dort von der Ablegung des dubium speculativum zunächst gesagt ist, sinngemäß von der Ablegung jedes Zweifels gilt.

[3] L. c. c. 2 n. 21.

[4] L. c. Praeloquium c. 2 n. 10.

Digitized by Google

quae simpliciter plures habet auctores, qui, quod a prioribus traditum est, sequuntur. nulla discussione praemissa instar avium, quae alias sequi consueverunt, ut contingit in iis, qui eiusdem esse factionis exponuntur.

Illa communior dici debet opinio, quae plures habet classicos auctores, qui rem ex professo tractantes eam adhibita discussione et perpensis utrinque rationibus sequuntur. Certe si sex aut septem auctores classici illam sequantur, praeferenda est illi, quae a quinquaginta aliis, qui sola fere auctoritate priorum ducuntur, probata est." [1]

Und aus diesem Grunde gibt er unter Umständen der Autorität selbst eines Autors den Vorzug: „Monuerim posse nonnunquam unius auctoris sententiam multorum et maiorum opinioni praeferri iuxta id, quod notatur l. Deo auctore C. de vetere iur. enucleando: Sed neque ex multitudine auctorum, quod melius et aequius est, iudicatur, cum possit unius forsan et deterioris sententia multos et maiores aliqua in parte superare — si scilicet sententia unius meliori, subtiliori ac firmiori ratione comprobatur. Und er beruft sich weiter auf c. (4) Capellanus X. l. 2. t. 9 und fährt fort: „Cum duae essent oppositae opiniones, posterior electa est; cuius rei ratio subiungitur: Quia meliori (inquit Pontifex) et subtiliori ratione nitebatur." [2]

In demselben Sinne sagt er auch: „Aliquando unus tantum Doctor gravis admodum opinionem probabilem efficere potest, quia vir doctrinae specialiter addictus haud adhaerebit sententiae cuilibet, nisi praestantis seu sufficientis rationis vi allectus." [3]

Mit dieser Beschränkung und unter der Voraussetzung, daß die Ansicht eines Autors evident besser begründet ist, als die vieler anderer, ist Escobars Behauptung unanfechtbar. Daher trifft ihn auch nicht die Verurteilung des Satzes: „Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet reiectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem." [4] Der Grund ist ein zweifacher: Fürs erste hat Escobar niemals behauptet, daß eine Ansicht erst dann als haltlos abzuweisen sei, wenn sie vom Apostolischen Stuhl ausdrücklich verworfen ist, und dann hat Esco-

[1] L. c. l. 2 sect. 1 c. 2 n. 19.
[2] L. c. Prael. c. 2 n. 11.
[3] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 3 n. 17.
[4] Decret. d. 24 Sept. 1665 n. 27. Alex. VII.

Digitized by Google

bar niemals das bloße Eintreten eines neueren Autors für eine Ansicht — losgelöst von deren Begründung — für genügend erachtet, um ihr folgen zu dürfen.

Vielmehr ist er, falls die Begründung des einen Autors nicht augenscheinlich besser ist, keineswegs geneigt, diesem einen die übrigen zu opfern.

„Rogas, quinam et quot auctores assertionem aliquam communem constituant." Zu bemerken ist, daß Escobar der richtig verstandenen communis stets den Vorzug zu geben pflegt.[1] Er antwortet also: „oportere eos auctores esse classicos h. e. quorum auctoritas in schola sit approbata; item oportere eos esse plures: non enim unus tantum aut alter ad communem opinionem sufficit; v. g. si septem aut sex ex instituto quaestionem aliquam pertractant et quinque eorum idem opinentur, uno aut altero contrarium docente, communem censuerim assertionem esse, quam quinque unanimi consensu tradidere." [2]

In der Praxis wird es also für gewöhnlich dabei sein Bewenden haben, einem Autor gegenüber vielen anderen nur dann beizupflichten, wenn er eine anerkannte Autorität ersten Ranges ist.

Es ist also nichts als Hohn, wenn Pascal im Anschluß an die oben unter n. 3 aus dem Lib. theol. mor. zitierte Stelle sagt: „Also kann ein einziger Doktor die Gewissen verwirren und das unterste zu oberst kehren nach seinem Gutdünken und dabei stets sicher sein." [3]

11. Als Ergebnis der vorangehenden Erörterungen steht also folgendes fest:

I. Jeder hat sich nach Möglichkeit unter Benützung der ihm zu Gebote stehenden Mittel zu bemühen, die Handlung, die er setzen will, nach Gegenstand, Zweck und den Umständen in ihrer Sittlichkeit richtig zu erkennen und zu beurteilen.

II. Konnte er sich ein richtiges Gewissen bilden, sei es durch eigenes Denken, sei es durch Belehrung anderer, so hat er demselben ausnahmslos zu folgen.

III. Niemand darf mit einem schuldbar irrigen Gewissen handeln; er ist vielmehr verpflichtet, ein richtiges sich zu verschaffen.

[1] L. c. c. tr. 4; vgl. Cap. IV n.

[2] L. c. c. 2 n. 11. In diesem Kapitel hat Escobar noch andere sehr richtige und beherzigenswerte Bemerkungen zu diesem Gegenstande gemacht, die ihrer Länge wegen übergangen werden müssen.

[3] Brief V: „Et ainsi un seul docteur peut tourner les consciences et les bouleverser à son gré et toujours en sûreté."

Digitized by Google

IV. Dasselbe gilt vom praktischen Zweifel — Zweifel im strengen Sinne als Mangel jeglichen Urteils (dubium strictum) gefaßt; er muß abgelegt werden, und falls sich eine unmittelbare Einsicht in die sittliche Natur der fraglichen Handlung nicht gewinnen läßt, so kann das Zurückgreifen auf unbestreitbare, allgemein anerkannte Grundsätze — die sogenannten Principia reflexa — praktische Sicherheit geben.

Escobar hat zwar nicht den Namen Principia reflexa, aber wohl die Sache.

Er nennt unter den Mitteln, den Zweifel abzulegen, nach dem consilium doctorum virorum und dem studium sufficiens[1] auch das Prinzip des Besitzstandes — „possessio, quae (probabili ex sententia) titulus communis est non solum in materia iustitiae, verum etiam caeterarum virtutum, ita ut in dubio iudicandum sit in favorem possidentis".[2]

Welch ausgiebiger und entscheidender Gebrauch von diesem Grundsatze auch in der staatlichen Rechtsprechung gemacht wird, sei nur im Vorübergehen angedeutet.

12. Schwieriger aber gestaltet sich die Frage über die Pflichtmäßigkeit oder Erlaubtheit einer Handlung, beziehungsweise Unterlassung, wenn Gründe für wie gegen ihre Bejahung, beziehungsweise Verneinung bestehen, die sich nicht direkt entkräften lassen, weil sich eben die unmittelbare Einsicht in die sittliche Natur der betreffenden Handlung nicht erreichen läßt.

Durch solche Gründe wird nun der menschliche Verstand in eine Art Zwangslage versetzt.

Auf der einen Seite sprechen Gründe dafür, daß eine Handlung geboten, daß sie also Pflicht sei; auf der anderen Seite hingegen bestehen Gründe, die für das Gegenteil sprechen; und dabei kann es sich um große Opfer handeln, die im Falle der Verpflichtung zu bringen sind, im gegenteiligen Falle jedoch entfallen.

Oder es bestehen einerseits Gründe, die für das Verbot einer Handlung streiten, anderseits aber bestehen auch Gegengründe, die diese Handlung als erlaubt erscheinen lassen; und dabei können höchst wichtige Interessen auf dem Spiele stehen, wenn die Handlung nicht gestattet ist.

Also was tun?

Die Jansenisten nun sind der Ansicht, es sei in jedem Falle, auch wenn eine Pflicht, beziehungsweise ein Verbot noch

[1] So oben n. 9.
[2] L. c. l. 2 sect. 1 c. 3 n. 28.

Digitized by Google

so unwahrscheinlich sei, beides zu respektieren; es müßte demnach die in Frage stehende Handlung getan, beziehungsweise unterlassen werden, wolle man die Sünde vermeiden, folge daraus, was da wolle.

Das ist auch der Sinn von Pascals Bemerkung: „Ich begnüge mich nicht mit Probablem, ich suche das Sichere.“ [1]

Die Sicherheit liegt nach ihnen in der jedesmaligen ausnahmslosen Befolgung der Meinung, die für eine Verpflichtung, ein Verbot spricht.

Deshalb heißt auch diese Art, den Widerstreit der Meinungen praktisch zu lösen, der absolute Tutiorismus.

Der absolute Tutiorismus war in einem beschränkten Maße allezeit in der Praxis der Kirche vorhanden. Die Sakramente mußten stets nach dem vorgeschriebenen Ritus gespendet werden, damit ihre Gnadenwirkung sicher vermittelt würde. Ebenso bestand die Kirche von jeher auf die sichere Leistung dessen, was de necessitate medii, wie der Schulausdruck lautet, zum Heile notwendig ist. Es sind das Anforderungen, ohne deren tatsächliche Erfüllung es keine übernatürliche Rechtfertigung und Seligkeit gibt. So ist für einen Sünder die übernatürliche Reue unerläßlich; ohne sie gibt es keine Verzeihung der Sünde, keine Heiligung. Ebenso ist für ihn, falls er bereits getauft ist, durchaus unerläßlich der Empfang des Bußsakramentes, wenn seine Reue nur eine unvollkommene, eine sogenannte attritio ist.

Für ein des Vernunftgebrauches unfähiges Kind ist, abgesehen von der sogenannten Bluttaufe, die Taufe das einzige Mittel des übernatürlichen Heiles.

Ein Zweck, dessen Erreichung an gewisse Mittel geknüpft ist, sei es durch die Natur der Sache, sei es durch positive Bestimmungen, verlangt eben die sichere Anwendung dieser Mittel. Fehlt es an dieser, wird auch der Zweck verfehlt; daran ändert nichts weder Unwissenheit, noch Unvermögen.

13. Auch in dieser Hinsicht stimmt Escobar mit der Kirche überein; er ist in diesem Sinne Tutiorist.

„In sacramentorum administratione, quoties diversae sunt opiniones circa sacramenti ipsius validitatem, eligi pars probabilis non potest tutiore ac probabiliore relicta, quotiens est in potestate ministri administrantis sacramentum opinionem magis tutam et probabiliorem amplecti. Probatur, quia in iis, quae pendent ex institu-

[1] Brief V: „Je ne me contente pas du probable, je cherche le sûr.“

Digitized by Google

tione divina quoad suum valorem, opinio probabilis medium necessarium non supplet; minister autem contra communem Ecclesiae usum ageret; quod non licet extra extremam necessitatem.“ [1]

Die Schlußbemerkung will sagen, daß nur, wenn einerseits die Notwendigkeit besteht, durch ein Sakrament das Seelenheil eines Menschen sicher zu stellen, anderseits aber keine sichere Materie zu haben, kurz, keine zweifellose Spendung desselben zu erzielen ist, eine probable erlaubt sei, nach dem Grundsatze: „Sacramenta propter homines. In extremis autem extrema tentanda sunt.“ Die bedingungsweise Spendung, die Escobar auch kennt,[2] verhindert eine Irreverenz gegen das Sakrament.

14. Ferner stellt Escobar den allgemeinen Grundsatz auf: „Non licere, uti probabili opinione, quando ex eo magnum periculum sequeretur vel proximi damnum vel honoris divini laesio, si possit evitari sequendo opinionem probabiliorem“, die eben in diesem Falle die tutior, die den betreffenden Geboten entsprechende ist, wie ebenfalls aus dem obigen Texte er-

[1] U. Th. m. t. 1 l. 2 sect. 1 c. 2 n. 16.

[2] L. c. l. 8 sect. 1 c. 4 n. 39; c. 8 n. 77; vgl. sect. 2 c. 7 Probl. 32, wo er die Kontroverse bespricht, ob die bloß probable Spendung eines Sakramentes außer dem Falle der äußersten Not die Sünde des Sakrilegiums begründe oder nur gegen die christliche Liebe verstoße, und er entscheidet sich für die zweifache Bosheit einer solchen Sakramentspendung. „Cum fit iniuria suscipienti, etiam fit iniuria sacramento ob periculum nullitatis.“ — Es ist bekannt, daß es Moraltheologen gab, die der gegenteiligen Ansicht waren, die nämlich einer solchen probablen Sakramentspendung den Charakter einer unwürdigen Behandlung, eines Sakrilegiums absprachen, ohne damit zu sagen, daß sie nicht aus einem anderen Grunde sündhaft und daher unerlaubt sei, als weil sie gegen die Gerechtigkeit verstoße oder gegen die Liebe oder auch gegen den schuldigen Gehorsam. Die Kirche hat jedoch gegen sie entschieden, indem Innozenz XI. durch Dekret vom 2. März 1679 die Sentenz verwarf: „Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti relicta tutiori, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis.“ Dieser letzte Satz, der mit Ausnahme der letztgenannten Sakramente die probable Sakramentspendung für ganz schuldlos erklärt, hat zur Voraussetzung, als wäre nicht auch diese durch Gesetz oder Uebereinkommen oder die Gefahr eines großen Schadens verwehrt. Diese Annahme war aber irrig, weil die Kirche, wie gesagt, die Einhaltung der rituellen Vorschriften durchaus will (Conc. Trid. Sess. VII can. 13) und weil jeder, der zum Sakramentsempfang sich naht, einen großen geistigen Schaden hat, falls das Sakrament ungültig gespendet wird, was immer auch über dessen Recht auf eine sichere Sakramentspendung, beziehungsweise über die diesbezügliche Pflicht des Ausspenders seinerzeit disputiert wurde.

Digitized by Google

sichtlich ist. Denn die sicherere Meinung (sententia tutior) bezeichnet diejenige, welche für das Bestehen eines Gebotes oder Verbotes ist und daher den freien Willen in dem betreffenden Falle als gebunden erklärt.

Dasselbe besagt die Stelle im Liber theologiae mor., wo er das Verlassen der opinio tutior beschränkt durch den Beisatz: „modo non immineat aliquod periculum, ad quod vitandum prudentia aut iustitia aut charitas dictet oppositam sententiam esse eligendam".[1]

15. Unter gewissen Umständen und auf gewissen sittlichen Gebieten also ist der absolute Tutiorismus pflichtmäßig, und es ist keineswegs das Verdienst der Jansenisten, dies zuerst ausgesprochen oder in Übung gebracht zu haben.

Der Tutiorismus aber, dem sie das Wort redeten, der trotz der wichtigsten Gegengründe stets den Willen als gebunden erklärt, ist ungerecht und unvernünftig.

Der jansenistische Tutiorismus ist unvernünftig; er widerspricht der Natur des Menschen.

Die menschliche Natur hat Gott, der Schöpfer, als eine vernünftige eingerichtet. Die Vernunft erkennt, der Wille folgt. Ohne vorangehende Erkenntnis kein Akt des Willens. Nihil volitum, nisi praecognitum. Der Mensch wird in seinem Wollen, in seinem Handeln von seiner Erkenntnis geleitet. Das ist die göttliche Naturordnung, das ein unabänderliches psychologisches Gesetz. Deshalb kann ihm Gott auch nicht ein Zuwiderhandeln gegen seine sittliche Ordnung anrechnen, wenn er ohne seine Schuld in seinem Gewissensurteil irrt und infolgedessen die sittliche Ordnung verletzt.

Einem unüberwindlichen Irren des Verstandes folgt ja mit Naturnotwendigkeit ein Abirren des Willens.

Die Theologen nennen zwar jede Verletzung der sittlichen Ordnung, wie schon oben gesagt, ein peccatum, jedoch eine solche Sünde, wie die letztere, gilt ihnen nicht als ein peccatum im eigentlichen Sinn, nicht als ein peccatum, das zur Schuld und Strafe zugerechnet wird, kurz nicht als ein peccatum formale. Es ist nur ein peccatum materiale, ein Abweichen von der Sittenregel, das Materie, Gegenstand einer Sünde im eigentlichen Sinne sein könnte, und eine solche wäre, wenn die Kenntnis nicht fehlte und infolgedessen auch der freie Wille.

---

[1] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 3 n. 17.

Digitized by Google

16. Nun besteht gewiß eine unverschuldete Unkenntnis einer Pflicht, wenn für sie nur schwache Gründe sprechen, für das Gegenteil aber — die Freiheit — höchst triftige, sehr schwer wiegende, die, obwohl sie nicht derart sind, daß sie völlig überzeugen können, doch das Fehlen einer Verpflichtung im vorliegenden Falle höchst wahrscheinlich machen.

Dasselbe Verhältnis besteht, wenn die Gründe für das Nichtbestehen einer Verpflichtung die Gründe für deren Bestehen auf- oder überwiegen. Bei Gleichheit der Gründe kann die Wirkung im überlegenden Verstand nur die sein, daß er zu keinem Urteil kommen kann — er ist im Zustande des Zweifels (dubium strictum) über eine etwaige Verpflichtung. Im erhöhten Grade aber ist dieser Zweifel an dem Bestehen einer Verpflichtung gegeben, wenn die Gründe gegen diese bedeutend überwiegen und sie daher viel weniger oder sehr wenig wahrscheinlich machen.

Eine zweifelhafte oder mehr als zweifelhafte Verpflichtung ist tatsächlich keine Verpflichtung.

Denn hat auch ein Gesetzgeber eine Verordnung, ein Gesetz promulgiert, so kann dieses seine bindende Kraft an dem einzelnen erst dann ausüben, wenn und in wie weit es ihm zur Kenntnis kommt.

Wie also ein Gesetz, dessen Promulgation zweifelhaft wäre, seine verpflichtende Kraft gegen die ganze Kommunität als solche nicht betätigen könnte, ebensowenig kann dies ein Gesetz dem einzelnen gegenüber, so lange es ihm ohne seine Schuld unbekannt bleibt.

Deshalb wird auch ein Richter einen Gesetzesübertreter freisprechen müssen, wenn dieser unwiderleglich beweist, daß er beim besten Willen keine Kenntnis des betreffenden Gesetzes haben konnte; sonst wäre er ungerecht und bestrafte jenen für etwas, wofür er nichts kann.

Um so mehr hat das Gesagte Geltung vor Gott, der die Gerechtigkeit selbst ist und seine eigene Ordnung nicht verleugnen kann, der gemäß der Mensch in seinen Entschließungen und Handlungen auf seine Erkenntnis angewiesen ist.

Deshalb ist es ein unbestreitbarer, weil aus der Natur des Menschen notwendig sich ergebender Grundsatz, daß ein zweifelhaftes Gesetz — in dem oben dargelegten Sinne verstanden — nicht binden kann. Lex dubia non obligat.

Und somit ist es keine Beleidigung des Gesetzgebers und keine subjektiv sündhafte und strafbare Handlung, wenn der

Digitized by Google

menschliche Wille sich nach freiem Ermessen betätigt, wo er sich nicht durch eine Vorschrift gebunden weiß.

Dabei bleibt aber selbstverständlich, daß der Wille die sittliche Ordnung als solche lieben und daher stets bereit und willig sein muß, einem jeden Gebot jederzeit und in jedem Falle sich zu fügen, wenn und sobald dasselbe erkannt wird.

Mehr kann vom Menschen gerechterweise nicht verlangt werden, weil seine Natur nicht mehr gestattet.

17. Aber, sagen die Gegner, warum soll der Mensch, wenn ihm auch nur eine Ahnung dämmert, er sei in einem konkreten Falle gebunden, nicht ohneweiters gehalten sein, sich als gebunden zu erachten und demgemäß zu handeln?

Die sittliche Ordnung sei ja eine Zweckordnung — die Ordnung zu Gott, dem letzten Ziele, und, wer den Zweck wolle, müsse auch die Mittel wollen, d. h. die volle Einhaltung der sittlichen Ordnung; und er müsse daher sich hüten, auch nur der Gefahr sich auszusetzen, sie zu verletzen; diese Gefahr aber bestehe, wenn bei seiner Überlegung ein auch noch so schwacher Grund für das Bestehen einer Verpflichtung sich herausstellte.

Dieses Räsonnement hat den Schein großer Frömmigkeit und ausgesuchter Gewissenhaftigkeit, ist aber ganz und gar falsch. Denn ein Gesetzgeber darf nicht etwa Gesetze und Vorschriften ohne jede Rücksicht geben, sondern er muß, will er vernünftig vorgehen, auch sehen, wem er sie gibt, mit anderen Worten, er muß die Natur desselben berücksichtigen. Anders diktieren wir unseren Willen einer leblosen Maschine, anders einem unvernünftigen Tiere, anders einem vernünftigen Menschen.

Die Maschine ordnen wir zu unserem Zwecke, indem wir ihre einzelnen Teile zweckdienlich einrichten. Es ist also unser Gesetz in sie, in ihre Einrichtung hineingelegt, so daß sie mit Notwendigkeit unserem Zwecke dient.

Das unvernünftige Tier ordnen wir zu unseren Zwecken, indem wir es dressieren. Dies geschieht dadurch, daß wir auf seine sinnliche Erkenntnis durch angenehme und unangenehme, nützliche und schädliche Eindrücke einwirken und diese Eindrücke durch häufige Wiederholung habituell machen. Solchen Eindrücken, beziehungsweise der Erinnerung an dieselben folgt dann ein entsprechendes, aber notwendiges, spontanes Verhalten des Tieres.

Einen Menschen ordnen wir auf ein Ziel hin, daß wir ihm eine zielführende Maßregel zur Kenntnis bringen, und, soll er sich als gebunden erachten, dieselbe im befehlen.

Digitized by Google

Freilich muß er auch wissen, daß uns das Recht, zu befehlen, zusteht. Sonst steht es bei ihm, seine Mitwirkung zu versagen.

Ganz dasselbe gilt von jedem Gesetzgeber überhaupt, auch von Gott, dem Urbilde und der Quelle aller Gesetzgebung. Den leblosen Geschöpfen wie den unvernünftigen Tieren hat er seine Zweckordnung in die Einrichtung ihrer Natur selbst gelegt, so daß sie mit blinder Notwendigkeit sie erfüllen und den Zwecken Gottes dienen — jene ohne jede Erkenntnis, diese ohne Erkenntnis der Zweckbeziehung. Den vernünftigen Menschen aber hat Gott sein Gesetz auferlegt, doch so, daß sie es selbst erkennen und zur Richtschnur ihrer Freiheit nehmen müssen, und das in jedem konkreten Falle. Daher ist Gott selbst es, der das Gewissen zur unmittelbaren Regel und Richtschnur einer jeden einzelnen Handlung machte und eben deshalb den einzelnen Menschen in der Freiheit seiner Entschließungen jedesmal nur so weit beschränken kann und will, als seine Erkenntnis reicht.

So oft also das Urteil im einzelnen Falle, vorausgesetzt, daß es mit gehörigem Fleiße gebildet wird, dahin lautet, daß das Bestehen einer Verpflichtung vollständig zweifelhaft oder gar unwahrscheinlich sei, ist der Wille frei. Seine Richtung zum Endziele hält er aber in jedem Falle dadurch ein, daß er dasselbe über alles liebt und jedes wirklich geforderte Opfer zu bringen bereit ist. Eine Ausnahme machen, wie oben gesagt, nur jene Leistungen, die de necessitate medii sind, die also ein unumgängliches Mittel zur Erreichung des Endzieles darstellen.[1]

18. Es erübrigt uns noch, zu zeigen, wie ungerecht der unbeschränkte Tutiorismus der Jansenisten ist. Getreu befolgt, wäre er die Quelle einer Reihe von Ungerechtigkeiten. Wie oft müßte er fürs erste mit den Geboten menschlicher Vorgesetzten in Konflikt bringen! Denn wenn irgendein Schein

[1] Nebenbei bemerkt, ist es in rein weltlichen Dingen auch nicht anders. Wer z. B. einen bestimmten Beruf ergreifen will, muß gewissen Bedingungen entsprechen, die derselbe unerläßlich fordert. Sonst ist und bleibt er davon ausgeschlossen, auch wenn ihn keinerlei Schuld trifft, daß ihm dieselben mangeln. — In der Ordnung der göttlichen Vorsehung geht niemand seines Heiles verlustig, wenn nicht durch seine Schuld. Sub Deo provido nemo miser. nisi sua culpa. Und einem jeden, der tut, was er kann, gewährt Gott die nötige Hilfe. Facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam. Den ihrer selbst noch nicht mächtigen Kindern aber hält Gott eine natürliche Seligkeit bereit, so daß sie keineswegs berührt sind vom Worte des Heilandes: Bonum ei erat, si natus non fuisset (Matth. c XXVI, 24).

Digitized by Google

von einem Widerspruche einer menschlichen Anordnung mit einer göttlichen bestünde, so müßte ein absoluter Tutiorist den Gehorsam verweigern.

Das Prinzip, nach dem wir die Kollision beheben: Melior est condicio possidentis, könnte dem Tutioristen nicht zugute kommen, weil die Kompetenz eines untergeordneten Vorstehers aufhört, wenn er gegen die Anordnung des höheren oder höchsten befiehlt, und somit im vorliegenden Falle die Möglichkeit bestünde, Gottes Gebot zu verletzen. Also müßte ein Tutiorist sagen: Man muß Gott in dem fraglichen Falle mehr gehorchen als dem Menschen. Die Folgen davon sind offenbar, sie sind nicht bloß grundstürzend fürs gesellschaftliche Leben und Gemeinwohl; sie sind auch im höchsten Grade ungerecht, weil sie die Rechte der Vorgesetzten verletzen und ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten unmöglich machen.[1]

[1] So wenig kennt Pascal die logischen Konsequenzen seines Tutiorismus, daß er den Probabilismus als die alleinige Quelle prinzipieller Unbotmäßigkeit ansieht. Siehe Brief VI. — Allerdings gab es Moraltheologen, die den Untergebenen von der Pflicht freisprachen, den Befehl eines Vorgesetzten zu befolgen, wenn er von der Sittlichkeit oder Gerechtigkeit desselben sich nicht überzeugen konnte, vielmehr wichtige Gründe für das Gegenteil hatte oder doch zu haben glaubte. Wenn Pascal folgerichtig gedacht hätte, so hätte er diese Moraltheologen loben müssen, weil sie, gleich ihm, wenn auch in ihrer Weise, den durchaus sicheren Weg gehen, d. h. in diesem Falle dem Sittengesetz sich konformieren wollten, welches Uebergriffe der Vorgesetzten, wie unerlaubte Befehle derselben, ja selbst die begründete Gefahr, das göttliche Gesetz durch sie zu verletzen, nicht minder verbietet, als es den Gehorsam der Untergebenen fordert. Pascal mußte zuerst beweisen, daß jeder Vorgesetzte in seinen Befehlen die unwandelbare Gerechtigkeit, wie die unverrückbare Sittlichkeit selbst sei, um in solchen zweifelhaften und ungewissen Fällen das Gewissen des Untergebenen beruhigen zu können. Das aber kann er nicht; denn eine solche lebendige Norm alles Guten und Rechten ist nur Gott allein. Aus dem Gesagten nun begreift man es auch, wie jene Moraltheologen zu ihrer Anschauung kommen konnten. Sie vergaßen aber dabei auf ein Prinzip, auf das der Probabilismus sich aufbaut, nämlich, daß eine bloß materielle Verletzung des Sittengesetzes nicht als formelle Sünde behandelt wird und daß daher der Untergebene, so lange die Unsittlichkeit eines Befehles nicht moralisch gewiß ist, denselben ohne Sünde ausführen darf, ja muß, im Hinblick auf das sichere Recht des Vorgesetzten, befehlen zu dürfen, das nur die moralische Gewißheit von seiner Inkompetenz in einem bestimmten Fall unwirksam machen kann. — Dieser Ansicht ist auch Escobar. Er behandelt diese Frage in einem eigenen Problem (U. Th. m. t. 1 l. 2 sect. 2 c. 6 Probl. 22 n. 102). „Si diversitas opinionum versatur circa rem praeceptam, scilicet an sit licita vel illicita, vertitur quaestio, num subditus opinans sibi praecipi rem illicitam possit oboedire." Zuerst gedenkt er der verneinenden Ansicht und faßt ihre Gründe zusammen in dem Satz: „Quia ageret contra propriam conscientiam dictantem illam rem (probabiliter) illi-

Digitized by Google

Nicht besser stünde es, wenn Tutioristen Vorgesetzte wären und streng nach ihrem Prinzip vorgehen würden. Wie oft wären sie ratlos, wie oft würden sie in die Freiheit ihrer Untergebenen in einer wahrhaft tyrannischen Weise eingreifen!

Aber auch den Unternehmungen und Bestrebungen der Gesellschaft, dem ganzen Handel und Wandel würden erdrückende Fesseln angelegt zum großen Schaden irdischer Wohlfahrt und mit Gefährdung wichtiger sittlicher Pflichten.

Diese Folgen lehnen aber die Jansenisten praktisch ab; sie zeigen also damit, daß ihr absoluter Tutiorismus Unnatur und deshalb unwahr ist.

Denn praktische Wahrheiten erproben sich am besten an ihren Früchten.

19. Deshalb also, weil der absolute Tutiorismus unwahr und ungerecht zugleich ist, verurteilte ihn auch die Kirche; und wenigstens nach dieser Verurteilung hätten ihn die Jansenisten fallen lassen müssen, wären sie die guten, frommen Katholiken gewesen, für die sie sich stets ausgaben und als die sie auch Pascal wiederholt erklärte.

Der betreffende Satz, den Alexander VIII. verurteilte,[1] hat folgenden Wortlaut: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam."

Selbstverständlich ist hier im Gegensatze zum absoluten Tutiorismus unter opinio probabilissima eine solche zu verstehen, die für das Nichtbestehen einer Verpflichtung, also für

---

citam existere." L. c. Also weil der Untergebene fürchtet, Gott zu beleidigen, kann er nicht gehorchen — „non potest oboedire." — Andere hingegen, und dazu rechnet sich Escobar, entschieden: „Potest subditus, dum iniustitia praecepti manifeste non constat..." L. c. n. 103. Daraus geht hervor, daß die in der „Praxis" (Prooem. Ex. III c. 6 n. 20) zitierten Stellen des Laymann seinen eigenen Anschauungen entsprechen. „Teneturne subditus Superiori praecipienti secundum opinionem probabilem oboedire etiam contra propriam magis probabilem et tutam?" „Ex Laymano tenetur; si enim subditus aliquis licite agere potest praecipiente Superiore, etiam debet." „Dubitat subditus, num Superior iuste praecipiat?" „Adhuc oboedire tenetur, nisi grave damnum timeatur. In Dubio enim praesumptio est pro Superiore." Die Exzeption erklärt sich aus dem allgemeinen Grundsatze: „Ad impossibilia nemo tenetur." — Nur wo die Legitimität des Vorgesetzten selbst in Frage steht (Probl. 24), oder wo sich über den Umfang eines Gebotes begründete Zweifel ergeben (Probl. 23), entscheidet sich Escobar für einen arbiträren Gehorsam, vorausgesetzt, daß die befohlene Sache selbst nicht offenbar unerlaubt ist. Vgl. Kap. 25. n. 18.

[1] Dekret v. 7. Dez. 1690 n. 3.

Digitized by Google

die Freiheit in einem konkreten Falle spricht und die mit dem Schulausdruck minus tuta heißt.

Es ist demnach durch die obige Entscheidung der absolute Tutiorismus abgelehnt und das Prinzip des Probabilismus als wahr festgestellt.

20. Zur Vermeidung nachfolgender Mißverständnisse ist der Begriff des Probabilismus vorerst klarzustellen.

Probabilismus im weitesten Sinne schließt aus den absoluten Tutiorismus, wie den Laxismus, der den Namen eines probabilistischen Systems mißbräuchlich sich aneignete.

Denn eine opinio probabilis ist eine solche, welche eine solide Begründung hat und daher die Zustimmung, die Billigung eines klugen Menschen finden kann.

„Probabilis," sagt Escobar, „opinio dicitur, quae rationibus innititur alicuius momenti"[1] „quae firma ratione fulcitur neque contra se habet rationem convincentem."[2]

Daher ist die Bezeichnung „dubie probabilis" oder „tenuiter probabilis" oder „probabiliter probabilis" für die Praxis gleichbedeutend mit „improbabilis".

Deshalb verwarf Innozenz XI. auch den Satz: „Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus."[3]

Dazu sei bemerkt, daß eine Meinung, für sich betrachtet, begründet erscheinen und daher den Namen „probabilis" mit Recht haben, aber nachher im Zusammenhalt mit einer begründeteren an Wahrscheinlichkeit so sehr verlieren kann, daß sie einem überlegten Menschen kaum mehr beachtenswert erscheint. Sie ist aus einer probabilis eine „tenuiter oder dubie probabilis" und daher für das Gewissen „improbabilis" geworden. Der Laxismus besteht demnach darin, daß auf jeden noch so leichten Grund hin das Bestehen einer Verpflichtung in Abrede gestellt und somit der Freiheit ein unbegründet weiter Spielraum gegeben wird, und zwar auch in jenen Fällen, die den Tutiorismus fordern, in denen es sich also um Leistungen de necessitate medii handelt.

21. Der Probabilismus in seiner weitesten Bedeutung umfaßt also jene Moralsysteme,[4] welche in der Mitte liegen

[1] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 3 n. 17.
[2] U. Th. m. t. 1 1 Praeloqu. c. 3 n. 14.
[3] Dekret v. 2. März 1679 n. 3.
[4] Moralsystem nennt man die systematische Darstellung der Grundsätze, mit deren Hilfe man in zweifelhaften und unsicheren Gewissensfällen zu einem praktisch sicheren Urteil kommen will.

Digitized by Google

zwischen dem absoluten Tutiorismus und Laxismus und die alle das Gemeinsame haben, daß sie den Gebrauch probabler Meinungen zur Erlangung eines sicheren Gewissensurteiles für erlaubt halten.

Drei haben wir schon oben unter n. 16 kennen gelernt. Es ist jenes Moralsystem, das wenigstens Freiheit zugesteht, wenn für sie eine opinio probabilissima steht; ferner jene beiden, welche dasselbe tun, wenn für die Freiheit eine opinio probabilior oder doch ein opinio aeque probabilis streitet.

Dazu kommt noch ein Moralsystem, welches die Freiheit des Handelns auch dann noch als gegeben ansieht, wenn die Gründe, die dafür sprechen, nur „solide" sind, d. h. solche, die sich nicht entkräften lassen, obwohl die Gründe für das Bestehen einer Verpflichtung gewichtiger sind oder doch dem Urteilenden als solche erscheinen.

Dieses Moralsystem heißt absoluter oder einfacher Probabilismus.

Es sind also im ganzen vier Moralsysteme, die man unter den Namen Probabilismus zusammenfassen könnte.

Der Sprachgebrauch jedoch hat es mit sich gebracht, daß das erstgenannte System, da es stets nur mit der opinio probabilissima für die Freiheit rechnet, gemilderter Tutiorismus (Tutiorismus mitigatus) benannt wurde, so daß, wenn man vom Tutiorismus spricht, man diesen und den absoluten meint.

Daher umfaßt der Probabilismus als Gattungsbegriff unter sich die drei Arten: Probabiliorismus, der die Freiheit des Handelns nur durch eine opinio probabilior, der Aequiprobabilismus, der sie auch durch eine opinio aeque probabilis, und endlich der Probabilismus simplex oder absolutus, der sie schon durch eine opinio solide, etiamsi minus probabilis gewährleistet sieht und daher ein peccatum formale als ausgeschlossen erklärt. Endlich versteht man nicht selten diesen letzten allein, wenn man vom Probabilismus einfachhin spricht.

22. Diese Verschiedenheit der Bedeutung ist sehr beachtenswert. Denn wenn die Jansenisten, und Pascal mit ihnen, gegen den Probabilismus ankämpfen, so verstehen sie darunter alle probabilistischen Systeme mit Einschluß des gemilderten Tutiorismus; sie begehen dabei noch das große Unrecht, den

Digitized by Google

Laxismus dazuzuzählen und den Probabilismus hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, in diesem bestehen zu lassen.[1]

Als aber in den katholischen Schulen die literarische Fehde über den Probabilismus entbrannte, so schied sich der Probabiliorismus von den zwei anderen probabilistischen Richtungen, dem Aequiprobabilismus und dem Probabilismus absolutus, die ihm unterschiedslos als Probalismus galten. Endlich folgte, besonders durch den hl. Alphons Liguori, die Scheidung zwischen Aequiprobabilismus und dem absoluten Probabilismus, so daß heutzutage nur dieser mehr unter Probabilismus einfachhin verstanden wird und, um jede Zweideutigkeit zu meiden, stets allein verstanden werden soll.

23. Nun ist schon oben sonnenklar dargetan worden, daß der Probabiliorismus und der Aequiprobabilismus zweifellos der sittlichen Ordnung keinen Abbruch tun, da sie die Freiheit des Handelns nur gestatten, wenn die Verpflichtung in einem konkreten Falle strikte zweifelhaft ist.

Nicht so in die Augen springend ist die Berechtigung des absoluten Probabilismus. Das beweist der stete Kampf gegen denselben auch im katholischen Lager. Aber er behauptet auch den Mangel genügender Pflichterkenntnis als den Grund der Handlungsfreiheit; und mit den gehörigen Kautelen umgeben, vermeidet er gewiß die Klippen des Laxismus, in die er allerdings leichter geraten kann als die vorerwähnten Systeme.

24. Es erübrigt uns nun noch, die hiehergehörigen Schulausdrücke zu erklären.

Die sichere Meinung (opinio tutior) heißt stets, wie oben schon gesagt, die dem Bestehen einer Verpflichtung günstige, die der Handlungsfreiheit hingegen günstige die minder sichere (minus tuta).[2]

Im gegenseitigen Zusammenhalte können die Meinungen entweder gleich stark begründet sein oder ungleich stark.

Im ersteren Falle heißen sie aeque probabiles; im letzteren ist die eine probabilior, die andere minus probabilis; oder die eine ist probabilissima, die andere ist dann nur tenuiter oder dubie oder probabiliter probabilis.

Endlich urteilt jemand über das Gewicht der Meinung entweder auf Grund eigener Einsicht in die Gründe, und dann sind sie ihm in sich probabel, beziehungsweise improbabel (intrinsece probabiles sive improbabiles), oder er verläßt sich,

[1] Vgl. Pascal, Brief V u. VI.
[2] U. Th. m. t. 1 Praeloqu. c. 3 n. 16.

Digitized by Google

weil er eines eigenen Urteils aus irgendeinem Grunde nicht mächtig ist, auf das betreffende Urteil von Fachmännern, von gelehrten und angesehenen Moraltheologen, denen er mit Recht ein Urteil zutraut, in jedem Falle ein richtigeres, als er es sich bilden könnte. Solche Meinungen heißen extrinsece probabiles, d. h. sie sind verbürgt durch die Autorität, die, wie schon früher gesagt, nicht in dieser oder jener Person als solcher, sondern in ihrer bekannten und anerkannten Sachkenntnis wurzelt. Ihr Ansehen bezüglich einer Meinung reicht gerade so weit als ihre Gründe, die sie für dieselbe vorbringen. Pascal trägt die Verantwortung, die Autorität der Person als solcher spöttisch hervorgekehrt [1] und damit die sogenannte äußere Probabilität, die, richtig verstanden, nicht im geringsten anstößig, sondern vielmehr höchst vernünftig, etwas Selbstverständliches und allgemein Menschliches ist, der Verachtung preisgegeben zu haben.

25. Nach diesen Vorbemerkungen nun wird Escobars Lehre über die Probabilität keinem Mißverständnis begegnen können.

Was eine probable Meinung ist, hat uns Escobar bereits gesagt. Er erklärt sich aber noch näher: „Ut opinio censeatur probabilis, attendendum primo, qua ratione nitatur; secundo, an contineat errorem; tertio, an sit abolita et antiquata; quarto, num in favorem sui habeat auctores et quanta sit illorum scientia et prudentia (communi quidem aestimatione). Unde opinionem non efficit probabilem turba Doctorum, si illam confirment futilibus argumentis.“ [2]

Aus dieser Stelle geht klar die Bedeutung der sogenannten äußeren Probabilität und ihr Verhältnis zur inneren hervor; erstere setzt die letztere voraus.

26. „Haud tuta erit conscientia seu iudicium practicum opinioni improbabili innixum, qualem censeo illam, quae aut futili ratione confirmatur aut contra sacras literas vel Ecclesiae definitionem esse deprehenditur aut scandali alteriusque peccati mor-

[1] Brief V: „... aussi sont-ils fort souvent de différents avis: mais cela n'y fait rien; chacun rend le sien probable et sûr“; dessen Ironie Nicole in seiner lateinischen Uebersetzung fühlbarer macht. „Saepe quidem illi in varios abeunt sensus: sed dissentiant an consentiant, nihil ad rem; singulorum autoritate singulae, quas tuentur, sententiae probabiles fiunt.“ Uebrigens machen Pascals spätere Bemerkungen über die Autorität einzelner Autoren den Sinn dieser Stelle vollends klar.

[2] U. Th. m. t. 1 l. 2 sect. 1 c. 2 n. 12.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

talis periculum in praxi ostenditur habere; quia nemo dici potest prudenter agere, imo temere plane agere putabitur ex tali iudicio, nisi invincibilis excuset ignorantia aut offerat se perplexitas aut necessitas urgeat; haec enim efficit, ut quod alias non iudicaretur probabile, tale esse censeatur ob periculum, quod ex opposito sequeretur."

Zum richtigen Verständnis des zuletzt Gesagten führt er ein Beispiel an: „Conferendum iudicarem Baptismum in digiti extremitate, quando partus periclitans illam extrahit. Quae opinio ratione magni periculi debet sustineri, cum alias parum probabilis a multis reputetur." [1]

Dieses Beispiel besagt dasselbe als der Grundsatz: In extremis extrema sunt tentanda, dessen Bedeutung bereits dargelegt wurde.

Wie ersichtlich, lehnt Escobar in der zitierten Stelle den Laxismus ab.

27. Daß Escobar dem absoluten Tutiorismus eine begrenzte Geltung zugesteht, ist bereits bekannt;[2] jedoch über jene oben gezogenen Grenzen hinaus weist er ihn ab.

28. Er kennt auch den Probabiliorismus und zeichnet ihn ganz richtig in folgendem: „Opinio probabilior semper praeferenda minus probabili et magis tuta minus tutae". Der Zusatz ist richtig zu distribuieren; es muß „magis tuta" verbunden werden mit „magis probabilior", so daß also der Satz lautet: „Eine wahrscheinlichere und zugleich sicherere, d. i. der Verpflichtung günstigere Meinung ist stets der minder wahrscheinlichen und minder sicheren vorzuziehen."

Die Begründung, die ihm seine Vertreter geben, ist nach Escobar folgende: „Quia, qui certus est, opinionem aliquam esse minus probabilem, censet esse falsam et assentitur oppositae tamquam verae prudenterque iuxta probabiliorem opinionem dictamen efformat; ergo si sequatur in praxi minus probabilem, agit contra prudentiam et conscientiam et delinquit." [3]

Wie ersichtlich, hält sich diese Begründung auf psychologischem Gebiete, sie erklärt, wie der hl. Alphonsus, es als eine psychologische Unmöglichkeit, daß für jemanden noch in praxi die Meinung für die Handlungsfreiheit von Bedeu-

---

[1] L. c. n. 13.
[2] Vgl. oben n 13 und 14.
[3] L. Th. m. l. 2 sect. 2 c. 6 Probl. 3 n. 45.

Digitized by Google

tung sein soll, wenn er überzeugt ist, daß das Gegenteil — die Verpflichtung — viel wahrscheinlicher ist.

29. Escobar nun pflichtet dem Probabiliorismus nicht bei; er ist mit vielen anderen einfacher Probabilist. Schon im Liber theol. mor. hat er eine diesbezügliche Stelle, die auch Pascal anführt,[1] als Antwort auf die Frage: „Num licet opinionem probabilem sequi, relicta probabiliori? Licet, imo et relicta tutiore, modo non immineat aliquod periculum, ad quod vitandum prudentia aut iustitia aut charitas dictet oppositam sententiam esse eligendam.“[2]

Also mit dieser Einschränkung ist es nach Escobar erlaubt, der Freiheit zu folgen, wenn auch die dem Bestehen einer Verpflichtung günstigere Meinung die begründetere ist. Das ist aber das Wesen des absoluten Probabilismus.

„Probabilior et tutior opinio — läßt er in dem eben zitierten Problem die Gegner des Probabiliorismus sagen — praeferenda non est, sed licet cuilibet sequi quamlibet opinionem, etsi minus tuta sit et minus probabilis, quam opposita.“

Die Begründung lautet: „Quia in moralibus operationibus non adstringimur sequi, quod perfectum et tutissimum est; sed sufficit sequi, quod bonum et tutum est.“

Es muß sofort bemerkt werden, daß hier „tutum“ in einem anderen Sinne, als oben, genommen wird; hier bedeutet es soviel, als daß die Gefahr einer formellen Sünde ausgeschlossen bleibe.[3]

Die Begründung fährt fort: „Sed quod probabilis opinio tradit, id bonum ac tutum; ergo licitum est, illam sequi, quamvis opposita sit tutior i. e. magis ab omni specie materialis transgressionis remota.

---

[1] Brief V.

[2] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 3 n. 17.

[3] Vgl. U. Th. m. t. 1 Praeloqu. c. 3 n. 16 und bes. Lib. 2 sect. 1 c. 2 n. 22, wo er sich über diesen Sinn des „tutum“ und „minus tutum“ also äußert: „Quaesierim, an inter opiniones probabiles detur una securior ac tutior alterâ: hoc est, an maius periculum incidendi in culpam possit inveniri, unam opinionem sectando, quam aliam. Negative respondeo; quia, cum quaelibet probabilis opinio tutam reddat conscientiam in operando, non minus tutus erit operans iuxta unam, quam iuxta aliam opinionem. Decipiuntur procul dubio putantes securius se gerere, dum id, quod sub opinione versatur, an sit peccatum, tale esse decernunt. Nam cum dubitent de veritate, non est maior ratio, quare pro peccato, quam contra ipsum respondere constringantur.“

Digitized by Google

Certo onus esset intolerabile et multis obnoxium scrupulis, si tutiores semper opiniones vestigare et amplecti teneremur.“ [1]

Gründe für die Erlaubtheit und demnach auch für die Wahrheit des absoluten Probabilismus werden zwei namhaft gemacht. Der erste ist, weil auch die opinio minus probabilis die Handlungsfreiheit genügend sicherstelle, indem sie — und das ist die stillschweigende Voraussetzung — das Bestehen einer Verpflichtung genug ungewiß mache und daher die Gefahr einer formellen Sünde beseitige. Das ist der Sinn der Worte: „Quod probabilis opinio tradit, id bonum ac tutum est.“

An einer anderen Stelle äußert sich Escobar darüber bestimmter und ausführlicher:

„Non semel iustas ob causas opinionem unam, probabilem quidem, eligo probabiliori relicta; quia, esto opinio detur, quod sit operandum iuxta opinionem magis probabilem, adhuc huius opinionis Doctores profitentur vel fateri coguntur, magis probabilem esse opinionem censentem, licitum esse sequi opinionem probabilem relicta probabiliori eo, quod plures Doctores illam tutentur et urgentiori ratione fulciatur. Verum ex opinionibus probabilibus nihil adeo certum habeatur, ut pro utraque opinione formido non concipiatur, num licitum sit operari necne iuxta quamcunque illarum: dum assero opus geri posse iuxta probabilem meam opinionem probabiliori relicta, non eligitur via incerta aut mala ad operandum.

Quod autem oppositae opinionis via aliquantulum certior appareat, id esse verum probabilibus tantum rationibus, non certis ostenditur: excessus vero ille maioris certitudinis haud considerabilis est ad praeceptum inducendum.“ [2]

30. Der zweite Grund ist der göttlichen Providenz entnommen. Gott legt den Menschen kein unerträgliches Joch auf; vielmehr hat er Einsicht mit der Schwachheit und Beschränktheit der Menschen und fordert daher in der Regel nur das, was ohne zu große Schwierigkeit von ihnen geleistet werden

[1] L. c. l. 2 sect. 2 c. 6 Probl. 3 n. 46.

[2] L. c. Praeloqu. c. 3 n. 24. Es ist daraus ersichtlich, daß diese Stelle sich keineswegs gegen den Aequiprobabilismus kehrt, wie ihn der hl. Alphons versteht. da er einen excessus notabilis, nicht nur einen „aliquantulum“ maior und einen excessus certo, nicht bloß „probabiliter“ maior verlangt. Des Uebergewichtes muß man wenigstens subjektiv gewiß sein, wenn auch eine ignorantia invincibilis vorläge und daher das Urteil objektiv falsch wäre!

Digitized by Google

kann. Der Grundsatz ist im allgemeinen ganz richtig; jeder Gesetzgeber und Regent hat in ihm die Regel seiner Regierung. Nun aber, sagt die Begründung, sei es ein unerträgliches Joch, wenn der Mensch verpflichtet wäre, stets das Probablere zu erforschen; er wäre beständigen Ängstlichkeiten ausgesetzt. Aus diesem Grunde verlangt auch Alphonsus Liguori, der Aequiprobabilist ist, daß die probablere Meinung, die für die Verpflichtung spricht, certo, notabiliter, also evident, bedeutend probabler sein müsse, um strikte Befolgung zu fordern.

Eine Meinung hingegen, die dieses evidenten Übergewichtes entbehre, könne eine solche Forderung nicht erheben, weil dann in der Tat der Skrupeln kein Ende sei. „Parum in praxi pro nihilo reputatur," sagt er mit dem englischen Lehrer.

31. Aus den angeführten Gründen also schließt sich Escobar den einfachen Probabilisten an. „Haereo secundae opinioni," sagt er in der Randbemerkung. Und im Texte, im unmittelbaren Anschluß an die probabilistischen Moraltheologen: „Scio plane opiniones posse inter se comparari aeque probabiles, sed non aeque tutas — „tutas" ist hier soviel als l e g i faventes —, vel in omnibus aequales vel in utroque inaequales, ita ut minus probabilis sit tutior et minus tuta sit probabilior, vel eadem sit probabilior et tutior vel sint aeque tutae vel non aeque probabiles.

Igitur vel utraque pars contradictionis sit aeque probabilis ac tuta vel sint opiniones inaequales quoad probabilitatem et securitatem, proximam (sc. probabilistarum) sequendam sententiam existimo; quia si tutior aut probabilior opinio semper esset sectanda, cum opiniones, quae damnant aliquos contractus vel actus humanos, sint tutiores, quam oppositae, semper illae forent sequendae. Unde vix possent humana commercia constare magnaque ex parte civiles cessarent contractus et pluribus laqueis implicaremur."[1]

Escobar spezialisiert die Härte, die in der Ablehnung des Probabilismus läge, dahin, daß dadurch aller Handel und Wandel ungebührlich eingeengt und erschwert würde.

32. Ob die beigebrachte Begründung die Notwendigkeit und praktische Wahrheit gerade des e i n f a c h e n Probabilismus erweise, soll nicht weiter untersucht werden. Das eine ist jedoch gewiß, daß der absolute Tutiorismus tödlich getroffen

[1] L. c. n. 47.

Digitized by Google

ist. Aus der Resolution Escobars ist zugleich ersichtlich, daß er den Äquiprobabilismus ablehnt.

33. Es muß aber noch bemerkt werden, daß Escobar seinen Probabilismus mit gewissen Schranken umgibt.

„Inter duas opiniones," sagt er, „eam mihi eligere plerumque lubet, quae legis ac iuris sensu et intelligentia magis innititur, aut quae consuetudine et usu recepto magis comprobatur, sciens tamen, contra legem divinam vel naturalem vim non habere humanam consuetudinem, consuetudinem autem humanam receptam et approbatam habere vim et auctoritatem legis ac proinde vim conscientias obstringendi et ex toto vel ex parte leges humanes civiles vel canonicas abrogandi: tuncque consuetudinem tamquam receptam haberi ac approbatam, quando tacito quodam totius Reipublicae vel maioris partis consensu est confirmata."[1]

„Quando Problema occurrit, cuius in caeteris pares sunt opiniones in numero, testimonio vel auctoritate Doctorum, eam mihi eligo magisque approbo, quae plus religioni, pietati ac iuri favet: in causis ad matrimonium pertinentibus eam, quae matrimonio praesertim antea contracto suffragatur: in materia de voto, iureiurando, ultima voluntate testatoris eam, quae his magis convenire videatur: sic etiam illam, quae magis patrocinatur pupillis, viduis, peregrinis et aliis huiusmodi, quae miserabiles personae in iure vocitantur."[2]

Ja, Escobar geht in seiner Selbstbeschränkung noch weiter:

„Quando duae opiniones sunt pares, scilicet in auctorum numero, quamvis non in pondere, sed altera earum est tutior, hanc plerumque amplector."[3]

34. Daß Pascal ihn auch deshalb angriff, weil er dem allgemein geltenden Grundsatze folgte, daß Strafgesetze milde zu erklären seien, zeigt von seiner laienhaften Unwissenheit.

Escobar rechtfertigt sein Vorgehen also: „Quotiescunque sese mihi res offert, quae apud civilis aut canonici iuris interpretes poenalis dicitur, vel quae ad odia, non favores spectat, tunc ex duabus Problematis contrariis sententiis eam amplector, quae est benignior ac mitior iuxta regulam iuris: Odia sunt restringenda."[4]

[1] L. c. Praeloqu. c. 3 n. 20.
[2] L. c. 23.
[3] L. c. n. 22.
[4] L. c. n. 21. Vgl. Kap. 23 n. 6—10.

Digitized by Google

35. Nach einer so ernsten, streng wissenschaftlichen Abhandlung über den Probabilismus haben Worte, wie die folgenden, einen ganz anderen Sinn, als Pascal in ihnen sucht:

„Profecto dum vides tot diversas sententias in rebus moralibus circumferri, divinam reor providentiam fulgurare. Quia ex opinionum varietate iugum Christi suaviter sustinetur.“ [1]

Das klingt etwa so, wie das „O felix culpa“ im Praeconium paschale des Karsamstags. Die Unwissenheit, die eine Strafe der Erbsünde ist, hat neben ihren traurigen Folgen auch die eine gute, daß den Menschen für ihre Freiheit ein weiterer Spielraum gegeben ist.

Es ist ja bekannt, wie schwer das Entsagen des eigenen Willens ist und wie die Menschen selbst an kleinen Häkchen hängen bleiben.

Die unbesiegliche Unwissenheit aber verhindert die formelle Versündigung. Das und nichts anderes besagen diese Worte und sie sind ein Zeugnis eines liebenden Herzens, welches alle Menschen ewig beseligt wissen will.

36. Zum Schlusse erübrigt noch, einige Mißdeutungen Pascals richtigzustellen.

Pascal [2] findet es sonderbar, daß ein Beichtvater einem Pönitenten die Absolution nicht verweigern dürfe, wenn dieser einer wohlgegründeten Meinung folgt, die jener nicht teilt.

Die Sache aber liegt doch sehr einfach. Jeder Pönitent hat das Recht auf Lossprechung, wenn er disponiert ist. Nun behindert sein Festhalten an einer wahrhaft probablen Meinung die Disposition in keiner Weise. Also darf ihm auch die Absolution nicht verweigert werden, und geschähe dies, so wäre es ohne Zweifel, weil ein Unrecht, auch eine Sünde.[3]

Ferner ist Pascals Tadel unberechtigt, daß der Beichtvater den Pönitenten auf einander entgegengesetzte Meinungen unter Umständen aufmerksam macht. Warum sollte er seine eigene Meinung ihm aufdrängen, zumal, wenn er sieht, daß sie ihm zum Anstoß werden könnte?[4]

Meinung ist und bleibt Meinung, welche an sich die Wahrheit des Gegenteiles offen läßt. Es kann ja auch des Beichtvaters Meinung irrig sein. Gewißheit entsteht nur aus der Evidenz einer Sache, also aus der klaren Einsicht in ihre

[1] L. c. 23.
[2] Brief V.
[3] V. Th. m. t. 1 l. 2 sect. 2 c. 6 Probl 25—29 n. 111—125.
[4] L. c. Probl. 8—12 n. 60—74.

Digitized by Google

Natur, die aber im vorliegenden Falle versagt. Deshalb „in dubiis libertas".

Nicht minder irrt Pascal, wenn er einem Pönitenten das Recht abspricht, bei anderen Beichtvätern anzufragen, falls er durch die Entscheidung des einen sich beschwert glaubt.

Es kann doch wohl vorkommen, daß dieser eine auf Grund einer nur probablen Meinung ein folgenschweres Urteil fällt und dadurch der Freiheit des Pönitenten ungerechte Fesseln anlegt.

Es fällt aber keinem katholischen Moraltheologen ein, einer leichtfertigen Gesinnung das Wort zu reden, die überhaupt jeder Fessel der Pflicht sich entledigen möchte, um ungehindert ungeordneten Launen und Leidenschaften nachzuhängen.[1]

Und damit erledigt sich auch der weitere Anwurf, daß die Jesuiten einem jeden gestatteten, die ihm angenehmere Meinung zu befolgen. Das gilt, wie wir hörten, nur, wenn ihr die entsprechende Probabilität nicht fehlt; denn „in dubiis libertas". Die Betätigung der Freiheit ist in solchen Fällen doch nicht sündhaft.

37. Eine Stelle aus Escobars großer Moral bedarf noch einer Erklärung; sie ist die einzige, die Pascal aus ihr entnahm und die ihn bewog, demselben, wie schon früher erwähnt, doch einige Urteilskraft zuzugestehen. Sie hat folgenden Wortlaut: Plures Iurisperitorum non audent in praxi Duareni, Cuiacii, Donelli, Antonii Fabri et aliorum opiniones sectari easque theoricas solum et non practicas vocitant tantumque ad scholarum ludum proficuas; decipiuntur plane. Minime enim percipio, aliquam opinionem esse speculative probabilem et in praxi amplexari non posse, cum probabilitas practica a speculativa oriatur probabilitate ab eaque solum differat tamquam effectus a sua causa; id enim, quod quis opere iuste exequitur vel iniuste, ab eo exoritur, quod speculative iudicabit licite posse geri vel illicite, cum cognitio speculativa ad opus dirigat voluntatem. Unde in praxi tuto haerescere poteris huiusmodi Doctorum sententiae, imo forte securius, quam aliorum non tam theoretice sapientum sensui; nam qui theoretice rem planius examinant et fundamenta discutiunt, melius quoque regulam ad operandum demonstrabunt; alias nihil pro-

[1] L. c. Probl. 7 n. 58—59, wo eine rechte Absicht ausdrücklich verlangt wird, nicht aber daß der Fragende nur eine erwünschte Antwort suche: „nil de responsionis veritate seu probabilitate curans." Vgl. Kap. 27.

Digitized by Google

desset alicui, rem sanius percipere, nisi in ordine ad operandum certiorem regulam constitueret.“ [1]

39. Wie verwertet nun Pascal diese Stelle? Welche Schlußfolgerungen zieht er daraus?

Pascal will damit beweisen, daß es den Jesuiten nicht ernst sei mit ihrer Unterscheidung zwischen theoretisch oder spekulativ und praktisch probabel: das sei nur der schlaue Umweg, um einer neuen Entscheidung, die sie anfangs nicht offen auszusprechen sich getrauten, um nicht anzustoßen, allmählich in der Praxis Eingang zu verschaffen: unvermerkt lasse man die Unterscheidung fallen und die praktische Geltung sei festgestellt.

Übrigens müsse selbstverständlich die Theorie notwendig zur Praxis führen; was theoretisch erlaubt werde, könne in der Praxis nicht verboten sein.[2]

39. Um in dieses Labyrinth von Irrtümern einen Leitfaden mitzugeben, wollen wir zuerst prinzipiell die Frage erörtern, dann den Sinn der Unterscheidung zwischen theoretisch und praktisch probabel ermitteln, endlich Escobars Ansicht feststellen.

40. Was vorerst die prinzipielle Seite der Frage angeht, so ist allbekannt und unbestritten der Satz: „Theoria extensione fit practica“, und daher die Konsequenz: „Qualis theoria, talis praxis“.

Nur hat man hier unter Theorie zunächst eine Wissenschaft zu verstehen, welche zum Gegenstand die Grundlagen und Voraussetzungen einer gewissen praktischen Betätigung hat.

Theorie ist also hier das, was man theoretische Wissenschaft zu nennen pflegt im Unterschied von einer praktischen.

In diesem Sinne ist in der Theologie die Dogmatik die Theorie, die Moral hingegen die Praxis; und weil die Moral die Praxis der dogmatischen Lehren ist, so spricht man mit Recht von einer christlichen, von einer katholischen Moral, gerade so, wie man von einer natürlichen oder philosophischen Moral reden kann und als solche diejenige bezeichnet, die auf den Dogmen der Philosophie sich aufbaut.[3]

[1] L. c. Praeloqu. c. 3 n. 15. Und er zitiert dafür Joannes Sanchez select. disp. 44 n. 63 und Thomas Sanchez S. J. l. 2 de matrim. disp. 41 n. 5.

[2] Brief XIII.

[3] Es ist ja bekannt, daß griechische Philosophen ihre Lehrsätze δόγματα nannten, was Cicero mit „placita“ wiedergibt. — In der christ-

Digitized by Google

Und ganz allgemein gesprochen, jede Moral — auch die falsche — gründet auf einer gewissen Dogmatik — die falsche allerdings auf einer falschen.

Wie also die Dogmatik, so die Moral; denn theoria extensione fit practica. Es gibt demnach keine konfessionslose Moral — Konfession im weitesten Sinne genommen. Die Dogmatik, das Bekenntnis der Materialisten, ist die ewige Materie; darnach müßte sich ihre Moral oder richtiger gesagt Unmoral gestalten.

Dasselbe gilt vom Pantheisten; ihrem Monismus, der ihre Dogmatik ist, müßte auch ihre Moral entsprechen; denn „qualis dogmatica, talis moralis", oder allgemein: „qualis theoria, talis praxis".

Freilich geht bei solchen atheistischen Systemen, wie es der Materialismus und Pantheismus doch sind, der richtige Begriff von Moral gänzlich verloren, da diese einen persönlichen Gott als Schöpfer und Endziel, wie eine vernünftige Kreatur zur notwendigen Voraussetzung hat.

An der eben dargelegten Bedeutung von Theorie und Praxis nehmen auch teil die davon abgeleiteten Adjektive „theoretisch" (oder „spekulativ", welches das lateinische Wort dafür ist) und „praktisch"; sie werden tatsächlich in demselben Sinne gebraucht.

41. Diese Worte haben aber auch eine beschränktere Bedeutung.

Man gebraucht das Wort „spekulativ" auch bei der Betrachtung praktischer Dinge, insofern sie nämlich von den einzelnen Umständen der tatsächlichen Ausführung absieht und sich nur auf die Sache als solche beschränkt.

Angewendet auf die Moral sind jene menschlichen Handlungen spekulativ sittlich gut, deren Objekt gut ist. Praktisch gut sind sie aber nur dann, wenn sie sich auch gut ausführen lassen, wenn alle in Betracht kommenden Umstände dem Sittengesetz entsprechen.

Weil nun das Gewissen ein Urteil ist über den sittlichen Wert einer menschlichen Handlung, so wird es selbst in ein spekulatives und praktisches eingeteilt.

---

lichen Welt wurde es üblich, die geoffenbarten und daher untrüglich wahren Lehrsätze Dogmata zu nennen, unter Dogmatik aber die Wissenschaft zu verstehen, die dieselben an sich betrachtet ohne Rücksicht auf das sittliche Verhalten, das sich aus ihnen in natürlicher Konsequenz ergibt. Die Darstellung des sittlichen Lebens, wie es sich aus den Glaubenslehren ergibt, übernimmt die Moraltheologie.

Digitized by Google

„Conscientiam seu rationis iudicium," sagt Escobar, „divido in speculativum et practivum. Speculativum est, quo proxime iudicamus de bonitate vel malitia seu valore rei — letzteres bei Verträgen, Sakramenten u. dgl. — in se; practicum, quo in ordine immediato ad praxim hic et nunc positis omnibus circumstantiis occurrentibus iudicamus de veritate ac probitate alicuius rei prudenter aut imprudenter." [1]

42. In diesem Sinne ist nicht jede spekulativ gute Handlung auch sofort praktisch gut; vielmehr kann sie praktisch unerlaubt sein, weil in der Ausführung nicht alle Umstände zusammentreffen, die vom Sittengesetz gefordert werden. Insbesondere sind dabei die Beschaffenheit des Handelnden — die individuelle oder allgemein menschliche —, wie die üblen Folgen, die gewöhnlich verbunden sind, als Ärgernis, Schädigung anderer oder gar des Gemeinwohles, Gefährdung eigener wichtigerer Güter und dergleichen, in Betracht zu ziehen. Deshalb ist auch nicht jede spekulativ probable Meinung praktisch probabel.

Die Unterscheidung zwischen spekulativ und praktisch probablen Meinungen ist demnach ein wissenschaftliches Postulat und ist aus wissenschaftlichen Gründen und somit in allem Ernste und aus voller Überzeugung aufgestellt worden.

Es ist das doch kein ernster Gegenbeweis, wenn ein Autor die Meinung eines andern, der sie nur für spekulativ probabel erklärt, seinerseits auch als praktisch probabel oder, was dasselbe ist, als einfachhin probabel ansieht und verteidigt; es sei denn, daß man auf die Fiktion einer allgemeinen Verschwörung sich stellt, wie Pascal es macht.

Hätte demnach die von Pascal zitierte Stelle wirklich den Sinn, den er ihr beilegt, so wäre eben Escobar in diesem Falle im Unrecht und nicht, wie Pascal will, ein rechter und echter Kronzeuge gegen seine Ordensgenossen.

43. Nach den obigen Ausführungen kann aber über ihren Sinn kein Zweifel aufkommen; er ist zu deutlich ausgesprochen in den Sätzen: „cum cognitio speculativa ad opus dirigat" und qui theoretice rem planius examinant et fundamenta discutiunt".

Somit ist hier von der tieferen Erkenntnis und Beurteilung der sittlichen Materie an sich die Rede, die allerdings eine bedeutungsvolle Direktive für das menschliche Handeln ist,

[1] L. c. l. 2 sect. 1 c. 1 n. 4.

Digitized by Google

weil sein Objekt das erste ist, von dem es seine sittliche Bestimmtheit empfängt.

Jedoch auch bezüglich der Beurteilung der Umstände der Handlungen sichern die praktischen Übungen,[1] die in der Jurisprudenz, wie in der Moraltheologie von den Professoren Jahr für Jahr abgehalten werden, diesen ein Übergewicht; weshalb man sie denn auch in schwierigeren Fällen zu Rate zu ziehen pflegt.

Also hat Pascal auch hier wieder fehl gegriffen, weil ihm die nötige Fachkenntnis fehlte.

Kapitel IX.

Die Quellen oder Elemente der Sittlichkeit einer Handlung.

1. Falsch und maßlos sind Pascals Äußerungen über den Probabilismus; falsch und geradezu unerträglich, weil im höchsten Grade ungerecht, ist seine Anklage, die Jesuiten huldigten dem Grundsatze, der gute Zweck heilige das schlechte Mittel. Und was dieselbe noch erschwert, ist der Umstand, daß er diesen Grundsatz durch den Mund *seines* Jesuiten aussprechen läßt.

Durch diese raffinierte Methode gewinnt es für Oberflächliche und Unwissende den Anschein, als sei das, was nur bitterer Hohn ist, eine tatsächliche Bestätigung von eingeweihter Seite.

So kam es denn, daß dies die Quelle wurde, aus der jener infame Vorwurf durch die Jahrhunderte sich ergoß bis auf unsere Zeit.

2. Pascal, der jenem Grundsatze den Namen „*Methode der Absichtslenkung*"[2] gibt, läßt *seinen* Jesuiten sie charakterisieren, wie folgt: „Wir dulden es keineswegs, daß

---

[1] Solche praktische Uebungen, wie sie für Zivil- und Strafrecht an der juridischen Fakultät und für Moral und kanonisches Recht an der theologischen stattfinden, sind unter „scholarum ludus" zu verstehen.

[2] Brief VII: „Sachez donc que ce principe merveilleux est notre grande *méthode de diriger l'intention*, dont l'importance est telle dans notre morale, que j'oserais quasi la comparer à la doctrine de la probabilité."

Digitized by Google

jemand die formelle Absicht habe, zu sündigen, um zu sündigen; und wer immer so hartnäckig wäre, nur das Schlechte um des Schlechten selbst willen zum Zweck zu haben, mit dem brechen wir; denn das wäre ja teuflisch: da gibt es für kein Alter, noch Geschlecht, noch Stand und Rang eine Ausnahme.

Wenn aber jemand nicht so unseliger Gesinnung ist, dann suchen wir ihn in unsere praktische Methode der Absichtslenkung einzuführen, die darin besteht, daß man sich zum Zweck seiner Handlungen einen erlaubten Gegenstand setzt.

Gewiß halten wir nach Kräften die Menschen von unerlaubten Dingen zurück; wenn wir jedoch die Handlung nicht hindern können, so reinigen wir wenigstens die Absicht und verbessern wir das Fehlerhafte des Mittels durch die Reinheit der Absicht." [1]

Darauf erfolgt die Antwort: „Ich sehe schon, daß dadurch alles samt und sonders erlaubt sein wird." [2]

3. Die Anklage haben wir vernommen; Pascal hat sie erweitert und nicht nur die Jesuiten läßt er den schändlichen Grundsatz betätigen, sondern von ihnen auch andere in diese Methode der Absichtslenkung eingeführt sein.[3]

Wie steht es nun in Wirklichkeit?

Die Lehre über die Bedeutung des Zweckes für die Sittlichkeit einer Handlung behandeln alle katholischen Moraltheologen, soweit sie dieselbe nicht als aus der Philosophie bekannt voraussetzen, wo sie ja auch besprochen werden muß, in der sogenannten Prinzipienlehre oder, wie der bekanntere Ausdruck jetzt lautet, in der generellen Moraltheologie.

Im Liber theologiae moralis ist es das Prooemium, in welchem die Prinzipienlehre kurz berührt wird. Dort mußte

---

[1] L. c. „. . . nous ne souffrons jamais d'avoir l'intention formelle de pécher pour le seul dessein de pécher; et que quiconque s'obstine à n'avoir point d'autre fin dans le mal que le mal même, nous rompons avec lui; cela est diabolique: voilà qui est sans exception d'âge, de sexe, de qualité. Mais quand on n'est pas dans cette malheureuse disposition, alors nous essayons de mettre en pratique notre méthode de diriger l'intention, qui consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant, qu'il est en notre pouvoir, nous ne détournions les hommes des choses défendues; mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin."

[2] L. c. „Je vois déjà, que par là tout sera permis, rien n'en échappera."

[3] L. c. „. . . mettre en pratique notre méthode de diriger l'intention."

Digitized by Google

Pascal Nachschau halten, da er sich dieses Buches Escobars doch bediente.

Und da der erste Band des größeren Moralwerkes von Escobar, der überschrieben ist „G e n e r a l i a P r i n c i p i a“, seit 1652, also fast vier Jahre vor der Abfassung der Provinzialbriefe, erschienen war, so war es Pascals Pflicht, auch diesen Band zu Rate zu ziehen.

Tat es Pascal? Die Antwort darauf fällt leider verneinend aus.

Was demnach Pascal versäumte, müssen wir zur Orientierung unserer Leser nachtragen.

4. Im Liber theologiae moralis stellt Escobar die ausdrückliche Frage: „Undenam actus morales bonitatis vel malitiae s p e c i e m accipiunt?“[1] — d. h. woher haben die sittlichen Handlungen ihre w e s e n t l i c h e Güte oder Bosheit?

Seine Antwort lautet: „A reali o b i e c t o suo“ also von ihrem Gegenstand.

Und er frägt weiter: „Pertinentne circumstantiae ad humanarum actionum bonitatem vel malitiam? Seine Antwort lautet: „Pertinent quidem tamquam quaedam ipsius humanae actionis accidentia.“[2]

Wie die S u b s t a n z oder das Wesen einer Sache von ihren Akzidenzien näher bestimmt wird, so das Wesen einer Handlung, das ihr Objekt begründet, durch ihre anderweitigen Umstände; diese sind gleichsam ihre Akzidenzien.

5. „Septem,“ fährt er fort, „adnumerantur: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quo modo, quando.“

Quis bezeichnet die handelnde Person, cur den Zweck, den sie mit ihrer Handlung verfolgt, ubi et quando Zeit und Ort ihrer Handlung, quibus auxiliis die instrumentale Ursache, Person oder Sache, deren sie sich bedient, endlich quid den Erfolg ihrer Handlung, wie auch eine etwaige nähere Bestimmung ihres Objektes, weshalb Aristoteles für das eine Ciceronische quid zwei Fragen hat: quid und circa quid.[3]

Escobar schließt: „Praecipuae ergo circumstantiae sunt f i n i s, propter quem peccatur, tempus, locus, in quibus peccatur et persona peccans et cum qua peccatur.“[4]

---

[1] L. c. Prooem. Ex. II. c. 3 n. 6.
[2] L. c. c. 4 n. 7.
[3] 3. Ethic. c. 1 Vgl. S. Thom. S. th. I, 2 qu. 7 a 3, wie die ganze qu. 7 a 1—4.
[4] L. c.

Digitized by Google

Escobar will damit dasselbe sagen, was der englische Lehrer von den Umständen einer jeden menschlichen Handlung überhaupt sagt. Denn was in dieser Hinsicht von der schlechten gilt, gilt auch von der guten.

Deshalb lautet auch die Überschrift des caput IV bei Escobar: „De humanarum actionum circumstantiis", unter denen alle menschlichen Handlungen, die sittlich guten wie schlechten, zu verstehen sind.

6. Für einen Kenner sind die Worte Escobars vollends klar und keiner Mißdeutung fähig.

Die Sittlichkeit einer jeden menschlichen Handlung ist das Ergebnis aus ihrem Objekt oder Gegenstand, aus ihrem Zwecke, endlich aus ihren übrigen Umständen, soweit sie für den sittlichen Wert von Belang sind.

Der Zweck ist also weder das zuerst, noch allein Entscheidende bei der sittlichen Wertung einer Handlung. Zuerst ausschlaggebend ist ihr Objekt, durch das sie gut oder schlecht wird, wenn anders es nicht an sich indifferent ist. Das ist und bleibt ihre wesentliche oder substantielle sittliche Bestimmtheit, an der kein Zweck etwas ändern kann, so wenig ein Akzidens an der Natur der Substanz etwas ändert. Nun aber verhält sich die Handlung, durch die jemand einen Zweck anstrebt, wie Mittel zum Zwecke. Somit folgt daraus mit logischer Notwendigkeit, daß kein noch so guter Zweck ein schlechtes Mittel sittigen kann.

Eine schlechte Handlung um eines guten Zweckes willen ist und bleibt schlecht, wenn auch ein schlechter Zweck statt eines guten sie noch schlechter gemacht hätte, als sie ohnehin schon an sich ist.

7. Das nun, was Escobar dem Zwecke seines Liber theol. mor. gemäß nur in kurzen Sätzen hinwarf, erklärt er mit der wünschenswertesten Ausführlichkeit in seiner großen Moral.

Nachdem er das Wesen der Sittlichkeit überhaupt definiert und den psychologischen Vorgang bei der Kontrahierung formeller sittlicher Güte oder Bosheit beschrieben hat, stellt er zuerst fest, daß nicht alle Objekte menschlicher Handlungen an sich sittlich bestimmt und demnach ihrer Natur nach entweder gut oder böse seien, sondern daß es auch an sich indifferente Objekte gebe. Und wie die Objekte, so auch die Handlungen an sich, abgesehen von den Umständen, da sie ja, wie schon gesagt, ihre wesentliche sittliche Bestimmtheit von ihrem Gegenstande haben.

Digitized by Google

„Non omnes hominis actiones aut bonas aut malas reputes, quaedam enim secundum suam speciem sunt indifferentes, quia nec conformitatem habent cum recta ratione neque repugnantiam, si per se et nude (i. e. sine circumstantiis) considerentur; ut ambulare, comedere.

Hae quidem actiones additis bonis circumstantiis bonae, additis malis malae fiunt.“ [1]

Also bei solchen ihrer Natur nach indifferenten Handlungen können, da ihr Objekt wegen seiner sittlichen Unbestimmtheit sittlich belanglos ist, nur die Umstände und darunter auch der Zweck entscheiden, und zwar letzterer hauptsächlich, wiewohl nicht allein.

Beispielsweise kann ein Herumgehen in der Kirche zu dem löblichen Zwecke, die Kunstdenkmäler zu studieren, doch sittlich tadelnswert sein, wenn es in irreverenter Weise geschieht oder zur Zeit des Gottesdienstes zum Ärgernis der Anwesenden.

Also auch bei den an sich indifferenten Handlungen entscheidet keineswegs schon der gute Zweck allein.

8. Im unmittelbaren Anschluß an diese Stelle, die eine Art Ausnahme feststellt, gibt uns Escobar die Elemente, aus denen sich die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen für gewöhnlich ergibt — es sind, wie oben, Gegenstand, Umstände und Zweck, welcher unter diesen der bemerkenswerteste ist.

„Ut autem ostendam, undenam actus hominis bonitatem aut malitiam trahat, praemitto tria esse, ex quibus potissimum moralitas humanorum actuum pendet, scilicet objectum, circumstantiam, finem.“ [2]

„Hoc praemisso commune[3] est, humanos actus primam ac praecipuam bonitatem suam aut malitiam ex objecto accipere; quia, sicut se habet res naturalis ad suam formam, ita actus humanus ad suum obiectum; sed res naturalis primam ac praecipuam bonitatem aut mali-

---

[1] U. Th. m. t. 1 l. 1 sect. 1 c. 4 n. 7. Vgl. sect. 2 c. 8 Probl. 31 n. 151—3, in dem er die Frage diskutiert, ob es subjektiv indifferente Akte gebe, vorausgesetzt, daß sie mit Ueberlegung geschehen, also actus humani seien. Seine Antwort ist verneinend.

[2] L. c. n. 48.

[3] Diese gemeinsame Überzeugung aller Theologen findet ihren Ausdruck in dem allgemein rezipierten Prinzip: „Actus specificantur ex obiectis suis, sicut motus ex terminis suis.“

Digitized by Google

tiam accipit a forma; ergo actus humanus ex obiecto.“[1]

9. Dazu macht er die beachtenswerte Bemerkung, daß die objektive Güte oder Bosheit des Objektes für die subjektive Güte oder Bosheit einer Handlung noch nicht genügt, sondern daß sie vom handelnden Subjekte auch erkannt und erstere zudem direkt gewollt werden müsse, während bei letzterer der indirekte Wille hinreicht.

„Certe, ut actus sit bonus et honestus ex obiecto, debet in illud ferri, quia bonum et honestum est; quia bonitas actus sumi debet ex obiecto, non ut res quaedam est, sed ut est res quoddam bonum moraliter et rectae rationi conforme.“[2]

„Ut vero actus sit malus et turpis ex obiecto, non est necesse, voluntatem in illud ferri, qua turpe est. Nam turpe ut turpe non est obiectum volitionis, sed nolitionis ac propterea nec appetibile est. Sed id, quod appetitur, est aliquod bonum nobis conveniens, cui saepe adiuncta est turpitudo, quam censemur simul velle.“[3]

Der Sinn ist für jedermann klar. Indem man ein unsittliches Objekt will, dessen Unsittlichkeit man kennt, begeht man eine unsittliche Handlung, ohne daß man die Unsittlichkeit als solche will. Sie ist eben unzertrennlich mit dem Objekt verbunden und könnte subjektiv nur vermieden werden, wenn man auf das Objekt verzichtete und der Handlung entsagte. Zudem kann der Wille ein Übel als Übel nicht wollen; das widerstrebt seiner Natur.

Escobar faßt das Gesagte in dem Schlußsatze zusammen: „Unde licet ad bonitatem actus necesse sit honestatem eius vel formaliter vel virtualiter appetere, ad malitiam sufficit voluntas interpretativa. Nam plus requiritur ad actum honestum, quam ad turpem, cum bonum constet ex

---

[1] L. c. 51; vgl. sect. 2 c. 8 Probl. 30 n. 150.

[2] L. c. n. 50.

[3] L. c. n. 51. Der Beweis stützt sich auf das psychologische Grundgesetz alles Wollens, daß nämlich der Wille nichts begehren kann, es sei denn, daß der Verstand es ihm als etwas Gutes vorstellt, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß etwas infolge irriger Auffassung als ein Gut erscheint, in Wirklichkeit aber nur ein Scheingut ist. „Voluntas non potest ferri in quidquam. nisi sub ratione boni“ lautet die kurze Formulierung dieses Gesetzes. Es folgt aus der Natur des Willens als einer Begehrkraft, die ihrerseits die Erkenntnis des Verstandes voraussetzt. „Voluntas est potentia consequens apprehensionem intellectus.“

Digitized by Google

integra causa, malum autem ex singulis resultet defectibus.“ [1]

10. In dem Schlußsatze gibt Escobar den in den katholischen Schulen gangbaren, von altersher gebräuchlichen Grundsatz: „Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu“, d. h. daß eine Handlung sittlich gut ist, dazu ist erforderlich die sittliche Güte des Objektes, der Umstände und des Zweckes — das sind ja die oben genannten „tria, ex quibus moralitas humanorum actuum pendet“.

Hingegen fehlt es nur an einem dieser Requisite, so ist die Handlung selbst schlecht. „Malum ex quolibet defectu“.

Und deshalb kann ein guter Zweck ein schlechtes Mittel — so ist ja der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel“ gemeint — niemals heiligen.

Für einen solchen Satz gibt es prinzipiell keinen Platz in einer katholischen Moraltheologie; er ist ein wissenschaftliches Unding.

Es genügt hier, die Tatsache zu konstatieren. In eine tiefere Untersuchung über das Verhältnis der sittlichen Bestimmtheit eines Aktes seitens seines Gegenstandes und seitens des Zweckes des Handelnden einzugehen, ist uns versagt, weil auch Pascal diese Frage unberührt läßt.[2]

11. Welche Beweise bringt denn aber Pascal, um seine infamierende Verdächtigung zu erhärten?

Er bezieht sich auf eine Reihe von Kasuslösungen, die sich in den Werken von Moraltheologen des Jesuitenordens finden.

Die Sittlichkeit gewisser Handlungen, die darin als erlaubt hingestellt werden — ob irrig oder mit Recht, gehört in ein anderes Kapitel —, erschien Pascal mehr als fraglich; er hielt sie für schlecht und verwerflich. Solche Handlungen sind also nach seiner Meinung schlechte Mittel zur Erreichung guter Zwecke. Wer demnach solche Handlungen erlaubt, huldigt dem Grundsatze: Der gute Zweck heiligt schlechte Mittel.

Dieser Schluß leidet nur an dem Grundfehler, daß er voraussetzt, was er beweisen will.

Nicht darum handelt es sich, ob ein oder der andere Autor in der Beurteilung der sittlichen Natur einer Handlung irrte,

[1] l. c.

[2] Ueber das Verhältnis der specificatio actus ex obiecto et ex fine zu vergleichen S. Thom. S. th. 1, 2 qu. 18 a. 6 und 7; über alle hieher gehörigen prinzipiellen Fragen nebst qu. 18 noch qu. 19 und 20, die alle de bonitate et malitia actuum humanorum handeln. Vgl. unsere (Dr. Fidelis) Schrift: Hoensbroech contra Dasbach Klagenfurt 1904.

Digitized by Google

sondern ob er in voller Kenntnis ihrer Sündhaftigkeit sie dennoch als Mittel zu einem guten Zwecke erlaubte.

Das ist der Kernpunkt der ganzen Frage und das war von Pascal zu beweisen, wird aber von ihm einfach vorausgesetzt.

12. Aus der Tatsache eines falschen Urteils läßt sich zwar schließen, daß ein Fehler im Denkprozeß unterlaufen sei, daß also in unserem Falle ein Gewissensurteil, welches der Schlußsatz ist aus einem Syllogismus, dessen Obersatz das Gesetz, dessen Untersatz die zu beurteilende Handlung ist, irrig ist, weil entweder das Gesetz unrichtig angewendet oder der subsummierte Einzelfall falsch erkannt oder die Schlußfolgerung nicht richtig gezogen wurde. Aber keinesfalls läßt sich daraus schließen, daß dies mit Bewußtsein und Absicht geschehen sei.

Im Gegenteil gilt hier, wie überall, die Rechtsregel: „Nemo praesumitur malus, nisi probetur".

Da nun aber Pascal auch nicht den Schatten eines Beweises für seine Behauptung zu erbringen vermag, weder aus den Schriften der Beschuldigten, noch aus zuverlässigen und, weil es sich bei Pascal immer um den ganzen Jesuitenorden handelt, autoritativen Äußerungen und Erklärungen, so hängt sie selbst in der Luft. Sie ist objektiv eine der ungeheuerlichsten Verleumdungen, die je die Welt gehört — wie weit subjektiv, muß dem Urteil Gottes anheimgestellt werden.

Kapitel X.

Die Hauptsünden.

1. Pascal beanständet in seinem neunten Brief eine Reihe von Resolutionen, die der Lehre über die sieben Hauptsünden entnommen sind. Diese Lehre pflegt grundsätzlich im generellen Teil der Moraltheologie behandelt zu werden,[1] während das Nähere über die einzelnen Hauptsünden im speziellen Teil bei den Tugenden, beziehungsweise Geboten, denen sie entgegengesetzt sind, zur Sprache kommt.

[1] Escobar folgt dieser Gepflogenheit in seiner großen Moral. Im Lib. th. mor. hat er aus den früher erwähnten Gründen den Hauptsünden im 2. Traktat ihre Stelle angewiesen.

Digitized by Google

Deshalb soll an dieser Stelle das Nötige über Escobars Stellung zu den diesbezüglichen Anklagen Pascals gesagt werden, und zwar nur so weit, als diese selbst gehen.

2. Entkleidet man Pascals Worte ihrer Satyre, so scheint ihm an den Resolutionen der Moraltheologen zu mißfallen, daß sie die Schuld mancher Hauptsünden, beziehungsweise ihrer filiae, zu gering einschätzen. Ob darin der Irrtum des Bajus durchklingt, es sei keine Sünde ihrer Natur nach läßlich, sondern jede verdiene ewige Strafe,[1] sei also Todsünde, bleibe dahingestellt.

Vielleicht auch hielt er sich an die vulgäre Ausdrucksweise, die Hauptsünden als Todsünden zu bezeichnen, auf die auch Escobar anspielt in der Frage: „Suntne semper mortalia?“[2] Die Antwort ist: Minime; sed quando simul aliquod praeceptum Decalogi aut Ecclesiae in re gravi violatur. Appellantur autem mortalia, quia mortalium radices.“[3]

Man nennt sie also Todsünden, nicht als ob sie alle schon an sich solche seien, sondern weil sie die Wurzeln, die Ursachen von solchen sind.

Als Ursachen der Sünde gehören sie, nebenbei bemerkt, logisch unstreitig in den generellen Teil, in dem über die Ursachen der Sünde überhaupt die Rede ist.

3. Ausdrücklich aber gedenkt Escobar jener vulgären Bezeichnung in der großen Moral.

„Certe haec vitia, quae a scholasticis dicuntur capitalia, quia sunt capita et principia plurium aliorum, vulgo peccata mortalia vocitantur, non quia peccatum capitale ac mortale convertantur ad invicem, si quidem multa peccata sunt mortalia et non sunt capitalia, ut blasphemia et homicidium; et multa sunt capitalia, quae communiter non sunt mortalia, sed regulariter solum sunt venialia, ut patet ex primo, quod a multis assignatur, inanis gloria; sed quia possunt esse origo multorum mortalium et unumquodque eorum ex suo genere potest esse mortale, si materia sit gravis et actus perfecte deliberatus.“[4]

[1] Propositio n. 20: „Nullum est peccatum ex natura sua veniale: sed omne peccatum meretur poenam aeternam.“

[2] L. th. mor. tr. 2, Ex. II, c. 1 n. 14.

[3] L. c.

[4] U. Th. m. t. 1 l. 5 sect. 1, c. 1 n. 2. Vergleiche n. 3, wo Escobar die volkstümliche Benennung der Hauptsünden als Todsünden als mißverständlich mißbilligte: „Addiderim hanc peccatorum mortalium appellationem inductam esse vulgi errore et absolute loquendo bonam non esse.“

Digitized by Google

4. Um nun volle Klarheit zu schaffen, ist es nötig, darzulegen, warum und inwiefern die Hauptsünden Ursache anderer Sünden sind.

Eine Sünde kann in vierfacher Weise Ursache einer Sünde sein, und zwar nach Art der vier Ursachen der Dinge überhaupt, als welche bekanntlich aufgezählt werden die bewirkende Ursache (causa efficiens), die Material- und Formalsache (causa materialis et formalis), endlich der Zweck (causa finalis).

In der Art der causa efficiens wird eine Sünde Ursache einer anderen direkt, indem sie entweder dazu disponiert, wie die Wiederholung einer und derselben Sünde die Neigung gibt, sie wieder zu begehen; indirekt, indem sie die Hindernisse der folgenden Sünde beseitigt, als da sind Scham und Furcht vor derselben, die Gnade und der besondere Schutz Gottes u. dgl.

Nach Art der causa materialis wird eine Sünde Ursache einer anderen, indem sie Stoff, Veranlassung zu dieser gibt, wie z. B. Ungerechtigkeit Anlaß gibt zu Streit, Tätlichkeiten und selbst Mord.

Nach Art der causa finalis verursacht eine Sünde die andere, indem ihr Gegenstand für den Willen eine besondere Anziehungskraft hat oder aber auch auf ihn besonders abstoßend wirkt, weshalb er dann viele andere Sünden begeht, die ihrer Natur nach zu dem Zwecke der Erreichung oder Flucht desselben geeignet sind. Und weil zugleich der Zweck einer menschlichen Handlung ihren sittlichen Wert mitbestimmt und ihr ihre letzte Bestimmtheit gibt, so fällt hier Zweck- und Formalsache zusammen.[1]

[1] S. th. 1, 2 qu, 75 a 4 c, wo der englische Lehrer vorliegende Frage also erörtert: „Cum peccatum, sagt Thomas, habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum potest esse causa alterius sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum causae efficientis vel moventis et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam vel charitatem vel verecundiam vel quodcunque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa alterius. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc, quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causae materialis unum peccatum est causa alterius, in quantum praeparat ei materiam; sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis

Digitized by Google

Aber nicht jede Sünde, um derentwillen eine andere geschieht, ist deshalb schon auch Hauptsünde.

Denn es kann geschehen, daß jemand, weil er für seine Person eine besondere Neigung zu einer Sünde hat, um ihretwillen mancherlei andere Sünden begeht, die gerade für ihn in seiner Lage zweckdienlich sind, wie das in der Note angeführte aristotelische Beispiel beweist. Solche Sünden entstehen aus jener zwar auch nach Art der Zweckursache, aber nur auf Grund rein subjektiver Verhältnisse, die bei ihrer Zufälligkeit keine wissenschaftliche Betrachtung zulassen.

Zum Begriff der Hauptsünde gehört demnach, daß ihr Objekt, das für die aus ihr folgenden Sünden — filiae genannt — den Zweck darstellt, in einem inneren wesentlichen Zusammenhange und Verhältnisse zu diesen stehe, und umgekehrt, daß diese ihrer Natur nach jenem Zwecke dienen.

Es ist also, wie Thomas sagt, eine „origo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem.“ [1]

5. Das genügt aber noch nicht. Hauptsünden heißen unter derartigen Sünden nur jene, deren Objekte oder Zwecke, was hier dasselbe ist, eine für das menschliche Leben grundlegende Bedeutung haben und daher auch eine hervorragende Attraktions-, beziehungsweise Repulsivkraft für das menschliche Begehren haben,[2] als Geld und Gut, Nahrung und Zeugung, Ehre und Ruhm, beziehungsweise Traurigkeit und Zorn — Traurigkeit entweder ob des eigenen Gutes, weil und

congregatis. — Secundum vero genus causae finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter ambitionem vel fornicationem propter furtum.“ Das letztere Beispiel ist wie so manches andere aus Aristoteles genommen und ging durch die Kommentare aristotelischer Schriften in die Schulen über und wurde so ständiges Schulbeispiel. Dies ist für die Auswahl solcher Beispiele sehr zu beachten, um hämische Verdächtigungen von gewisser Seite richtig einzuschätzen. — „Et quia finis, fährt Thomas fort, dat formam in moralibus, ut supra habitum est, ex hoc etiam sequitur, quod unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis, quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.“ Damit schließt des Aquinaten tiefsinnige Auseinandersetzung über die Verursachung einer Sünde durch die andere. Vergleiche Escobar U. Th. m. t. 1, l. 3 sect 1, c. 3 n. 35.

[1] S. th. 1 2 qu. 84 a. 4 c.

[2] L. c.: „Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent primarias rationes movendi appetitum.“ Vergleiche Escobar U. Th. m. t. 1 l. 4 sect. 1, c. 1 n. 4.

Digitized by Google

insofern seine Erwerbung und Bewahrung große Opfer kostet, oder ob des Gutes des Nächsten, weil und insofern es das eigene in den Schatten stellt; Zorn aber als Reaktion gegen die unnatürliche Ruhe der Traurigkeit, als Abwehr wirklichen oder vermeintlichen Unrechtes.[1]

Der Nahrungs- und Geschlechtstrieb sind sinnliche Naturtriebe; so schwierig und segensreich ihre Bezähmung, so maßlos und verhängnisvoll ihre Zügellosigkeit.

Die Begierde nach Besitz und Ehre ist zwar eine frei menschliche,[2] da nur ein vernunftbegabtes Wesen das Verhältnis von Mittel und Zweck erfaßt.

Der Besitz stellt eben die Mittel zur Erhaltung des physischen und zur Förderung des geistigen Lebens dar, und der gute Ruf ist eine Grundbedingung des sozialen Lebens und Wirkens; sein Verlust ist der soziale Tod.

Wegen dieser ihrer hohen Bedeutung haben Ehre und Besitz ähnlich den Naturtrieben eine mächtige Anziehungskraft, die zu regeln keine leichte Aufgabe für den Willen ist, deren Unordnung aber zu einer sittlichen Gefahr wird.

6. Daraus aber folgt noch keineswegs, um auf Pascals Vorwürfe überzugehen, daß die Ruhmsucht oder ihre Tochter, die Ambition,[3] die er ins Auge faßt, stets schwer sündhaft sein müsse.

---

[1] L. c. ad. 2m et 3m. Freud und Leid, in die alles Verlangen und überhaupt jeglicher Affekt mündet, wie der Zornmut, der die Trauer in Freude wandeln will, sind, wie Thomas andeutet, im Grunde genommen der Inhalt des menschlichen Lebens. Das ungeordnete Verlangen nach den wichtigsten irdischen Gütern begründet vier Hauptsünden in absteigender Linie: Ruhmsucht (inanis gloria), Unkeuschheit (luxuria), Unmäßigkeit (gula), Habsucht (avaritia). Ungeordnete Trauer findet sich in der geistlichen Trägheit (acedia) und im Neide (invidia). Ungeordnetes Aufstehen wider Unrecht ist der Zorn (ira) — das Wort genommen zur Bezeichnung des ungeordneten Zornes.

[2] S. th. 1, 2 qu 30. a 3 c.

[3] Escobar nennt die ambitio und die praesumptio novitatum von einem anderen Standpunkte aus „sociae, filiae adoptivae, sogar matres inanis gloriae", letzteres in L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 1 n. 16, ersteres in U. th. m. t. 1, l. 4 sect. 1 c 4 n 21 und 45. Um diese Ausdrucksweise zu verstehen, ist zu beachten, daß Ehre (honor) im eigentlichen Sinne auf die Bezeigung der guten Meinung geht, die man von jemandem hat. So ist die Ehrsucht —ambitio —, wie Ziel, so auch Mutter oder Quelle der eitlen Ruhmsucht. Jedoch tritt diese Betrachtungsweise in der Regel in den Hintergrund, weil das Zusammentreffen mit sehr vielen Menschen bei der örtlichen Beschränktheit des Menschen nicht gut möglich und daher der Ertrag an Ehrenbezeigungen verhältnismäßig gering ist; denn diese verlangen die physische oder moralische Gegenwart des zu Ehrenden. Deshalb bezeichnet man die ambitio als filia der eitlen Ruhmsucht, weil letztere deshalb nach Aemtern und Würden geizt, um bei der Welt einen

Digitized by Google

Zumal beim Beginn dieser ungeordneten Neigung wird es die Regel sein, aber auch später kann es geschehen, daß die von ihr angesteckte Person sich nicht zu schwer sündhaften Mitteln ihrer Befriedigung fortreißen läßt, sondern mit solchen sich begnügt, die innerhalb der Grenzen läßlicher Sünde sich halten.

Oder wer wollte denn einen Prahler oder einen rechthaberischen Menschen sofort der Todsünde zeihen? In Prahlerei und Rechthaberei aber tritt jene ungeordnete Neigung zutage.

Oder aber, wie sollte die Ambition — das ungeordnete Verlangen nach Ämtern und Würden — schwer sündhaft sein, solange sie nicht zu schwer sündhaften Mitteln der Befriedigung greift, noch dem Gemeinwohl wegen Unfähigkeit zu einem Amte großen Schaden bringt?

Es kann doch keinem Vernünftigen einfallen, eine Todsünde einem Knaben anzurechnen, der sich bei den Waffenspielen seiner Kameraden das Amt eines Kommandanten durch Lug und Trug erschleicht. Die Mittel sind zwar sündhaft, aber doch in der Regel, dem kindlichen Alter angemessen, läßliche Sünden, und von einem Schaden für andere kann dabei kaum die Rede sein. Dasselbe gilt aber auch *unter Umständen* bei Erwachsenen für untergeordnete Ämter.

Aber wenn die Ambition zu groben Verleumdungen, zu irreführenden Empfehlungen, zu Bestechungen oder Drohungen greift oder aber auch ohne solche unlautere Mittel Ämter annehmen läßt, für die zum großen Schaden anderer keine entsprechende Eignung besteht, wird es keinem Moraltheologen einfallen, auf eine läßliche Sünde zu erkennen. Im Gegenteil, solche Äußerungen der Ambition und ihrer Quelle, der eitlen

---

Ruf zu erlangen, um Lob und Ruhm zu ernten. — Wenn aber Escobar sie demnach zugleich mit der praesumptio Adoptivtöchter oder lieber Genossinnen jener nennen will, so rechtfertigt er dies mit dem, daß sie unmittelbare Wirkungen derselben seien, die eitle Ruhmsucht sich demnach zu ihnen als causa *efficiens* verhalte. n. 45 „Duo illa vitia ex vana gloria assolent provenire non quidem velut septem praefatae filiae in genere causae finalis et secundum ordinem intentionis, sed potius in genere causae efficientis et secundum ordinem executionis: *socias* vocitaro." n. 20 „Hae duae velut *adoptivae* vanae gloriae *filiae* sunt ambitio et arrogantia (sive praesumptio n. 48). Ex hoc enim, quod aliquis putat, suam excellentiam iam esse aliis satis manifestam et notam, optat exhiberi sibi ab aliis certos honores seu certa signa et attestationes existimationis, quam habent de tali excellentia; in quo proprie consistit ambitio; et praeterea multa audet, quae vere sunt supra vires, in quo consistit arrogantia. Parum quidem, schließt er refert, si malis eas appellare socias vanae gloriae, non autem filias."

Digitized by Google

Ruhmbegierde, sind der klarste Beweis von ihrer Übermacht und sie sind daher als Ursache und beständige Gefahr zu solchen sittlichen Ausschreitungen auch unter einer Todsünde zu bekämpfen.

7. Es hat demnach Escobar, der als Moraltheologe von einem umfassenden Gesichtspunkte aus urteilen muß, ganz recht, wenn er sagt: „Die Ambition ist, an sich betrachtet, läßliche Sünde".[1] Die tiefere Begründung deutet er an bei der Zensur der eitlen Ruhmsucht mit den Worten: „Vana gloria est ex genere suo tantum veniale, quia per hoc vitium intra suos terminos contentum haud gravis Deo seu proximo iniuria irrogatur."[2]

Ausführlicher findet sie sich in dem ersten Band der großen Moral, dem sie auch Pascal hätte entnehmen können und sollen.

„Appetitus gloriae," sagt Escobar sehr richtig, „non dicit aliquid vitiosum." Der gute Ruf ist ein großes und wichtiges Gut für jedermann. Auch Pascal hielt viel darauf; sonst hätte er seine Provinzialbriefe für die Jansenisten, wie für sich nicht geschrieben.

„Sed tunc solum," fährt Escobar fort, „est malus cum est appetitus inanis ac vanae gloriae. Quod tripliciter potest contingere: vel ex parte rei, de qua quis quaerit gloriam, v. g. si revera non sit digna gloria; vel ex parte eius, a quo quaerit, v. g. si quaerat ab homine, cuius iudicium non est certum; vel ex parte eius, qui quaerit, v. g. si gloriam non referat in debitum finem, qui est Dei honor vel proximi salus."[3]

8. Analog nun ist über das Verlangen nach Ehren und Würden zu urteilen. An sich ist ein solches Verlangen nicht fehlerhaft; denn Ehre, wem Ehre gebührt. Sie ist ein großes Gut. Und ein Amt ist insoferne nicht minder begehrenswert, als sich in ihm eine verdienstliche Wirksamkeit entfalten und, wenn es kein bloßes Ehrenamt ist, nebstbei der nötige Lebensunterhalt gewinnen läßt.

Unerlaubt und daher zur sündhaften Ambition, welche von den Moralisten schlechthin ambitio genannt wird, kann ein solches Verlangen und Streben nur werden, wenn die nötigen Voraussetzungen und Vorbedingungen fehlen.

---

[1] L. th. m. tr. 2 Ex. II c. 2 n. 16.
[2] L. c. n. 15.
[3] U. th. m. t. 1 l. 4. sect. 1 c. 3. n. 17.

Digitized by Google

Daher sagt Escobar: „Tripliciter potest ambitio contingere. Primo quidem, quando aliquis appetit honorem supra proportionem ac merita, quod est quaerere testimonium de excellentia, quam non habet. Secundo, quando talem honorem in Deum non refert. Tertio, quando non refert eum in proximi utilitatem."

Für jede einzelne der drei Bedingungen gibt er nun die Begründung: „Quia nomine honoris intelligitur reverentia, quae alicui exhibetur in signum excellentiae, quae debet (viribus ac) meritis commensurari; et quia excellentia, quam aliquis habet, est aliquid quasi divinum et a Deo, est in Deum dirigendus honor ex ea acceptus; et quia haec excellentia ad eum finem homini tribuitur, ut cedat aliquo modo in aliorum utilitatem, ideo et testimonium talis excellentiae, quod ab aliis exhibetur — und ein solches ist auch die Verleihung eines Amtes — in tantum debet placere, in quantum ex illo via, ut aliis prosit, apparatur." [1]

9. Nun ist es klar, daß, wie unter der Voraussetzung vorgenannter drei Bedingungen das Verlangen nach Ehren und Würden keine Sünde, sondern vielmehr erlaubt ist, ja löblich und verdienstlich sein kann, auch nicht jeder Mangel derselben dasselbe sofort schwer sündhaft macht, wie schon aus den oben unter n. 7 gegebenen Beispielen zur Genüge erhellt.

So wird der Mangel entsprechender Kraft erst dann Todsünde werden, wenn sich daraus ein schwerer Schaden ergibt.

Ebenso wird der Defekt der rechten Absicht nur dann Todsünde sein, wenn Gottes Ehre direkt ausgeschlossen, wenn des Nächsten schwerer Schaden beabsichtigt wird. Diese Umstände sind aber etwas von außen Herzutretendes, das Wesen der Ambition und ihre sittliche Beurteilung an sich hängt davon nicht ab.

Deshalb ist es nur die Wahrheit, wenn Escobar von der Ambition sagt: „Ex genere veniale tantum, ex circumstantia externa mortale delictum". Beispielshalber setzt er hinzu: „cum appetis dignitatem seu ad damna Reipublicae seu ad profusiorem delinquendi licentiam" [2]

In seiner großen Moral aber äußert er sich umständlicher: „Peccat mortaliter, qui quaerit honorem ex re mala mortaliter, et qui illum ordinat ad pecca-

[1] L. c. c. 4. n. 46.
[2] L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 1 n. 16.

Digitized by Google

tum mortale vel in eo constituit ultimum finem; vel ita honorem quaerit, ut potius eligat peccare mortaliter, quam honorem non assequi vel amittere, v. g. si non timeat simoniae vitium, quando per illam aliqua Ecclesiastica dignitas est assequenda. Delinquit mortaliter, qui positive honorem illum refert ad malum (mortaliter) v. g. si velit esse in magno honoris gradu, ut possit de inimicis sumere vindictam, diripere vel sibi acquirere bona aliorum; et qui advertit, se minime idoneum ad procurandum aliis illud bonum, quod gradus honoris requirit; v. g. si velit esse Episcopus neque tamen sufficiat ad ea praestanda pro salute animarum, quae Episcopale munus requirit.“[1]

10. Was kann nun Pascal diesen Ausführungen an Gründen entgegenhalten? Er leistet sich eine Entstellung und eine Übertreibung durch den Mund seines Jesuiten, und damit ist die Sache für ihn abgetan!

Oder was anders als eine Entstellung ist es, wenn er durch seinen Jesuiten behauptet, mit der ungeordneten Liebe vertrage sich eine „veritable“ Frömmigkeit; denn läßliche Sünden hinderten ja nicht, fromm zu sein, da die größten Heiligen davon nicht frei seien.[2]

Wo und wann hat ein katholischer Moraltheologe das absichtliche Hegen ungeordneter Neigungen und selbst nur das geflissentliche Begehen einzelner läßlichen Sünden als eine Sache großer Heiligkeit erklärt?

Im Gegenteil ist in der katholischen Kirche nur eine Stimme über die Gefährlichkeit eines solchen Seelenzustandes. Es genügt, auf das oben unter n. 4 Gesagte zu verweisen. Und über das Strafbare einer läßlichen Sünde sagt uns Escobar:

„Attamen habet suam quandam infinitatem; quia omne malum culpae altioris est ordinis, quam malum poenae; et consequenter magis vitandum, quam quaevis poena, sive illa sit negativa sive positiva.“[3]

Wenn demnach um keines irdischen Nachteils oder Vorteils willen, wie groß sie immer auch seien, eine läßliche Sünde begangen werden darf, wie kann das freiwillige und absichtliche Verharren in solchen Sünden zur wahren Frömmigkeit gehören?

---

[1] U. Th. m. t. 1 l 4 sect. 1 c. 4 n. 47.
[2] Brief IX.
[3] L. c. l. 3 sect. 1 c. 1 n. 5.

Digitized by Google

Etwas ganz anderes ist es, daß die läßliche Sünde der heiligmachenden Gnade nicht beraubt, wie die Todsünde, wie auch, daß die Heiligen trotz ernsten Ringens sich nicht ganz von jeder läßlichen Sünde die Zeit ihres Lebens frei halten können ohne ein besonderes Gnadenprivileg. Aber diese Wahrheiten enthalten nicht die geringste Ermunterung zur geflissentlichen Begehung läßlicher Sünden, noch weniger einen vollen Trost für jemand, der solcher Gesinnung ist. „Qui spernit modica, paulatim decidet.“[1] Und darin liegt die Übertreibung, die er durch die Behauptung steigert, daß die Ambition, so exzessiv sie auch sei, noch immer eine läßliche Sünde bleibe.[2]

Das lehrte weder Escobar noch sonst ein katholischer Moraltheologe, und doch weckt Pascal durch die Vorführung Escobars auf der von ihm selbst geschaffenen Szenerie den Schein, als sei das seine und, weil durch den Mund *seines* Jesuiten vorgetragen, auch aller Jesuiten Lehre.

Das ist nichts als pure Verleumdung, die um so schlimmer wirkt, je feiner sie ist.

11. Daß auch nicht jede ungeordnete Liebe zum Geld Todsünde ist, ist selbstverständlich und folgt schon aus dem über die eitle Ruhmsucht Gesagten. Und jedermann wird dem beistimmen müssen, was Escobar kurz und prägnant darüber sagt: „Inordinatus quidem amor divitiarum culpabilis est ... Certe in optandis divitiis inordinatio, nisi coniuncta sit cum iniustitia retinendi vel auferendi alienum domino invito vel cum duritia non subveniendi egeno *graviter* inopia laboranti, solummodo venialis est. Secus, si aliquod praecep-

---

[1] Eccli. c. XIX, 1.

[2] Brief IX. Die hieher gehörigen Stellen lauten: „ . . n'est-ce pas une chose bien pleine de consolation pour les ambitieux, d'apprendre qu'ils peuvent conserver une véritable dévotion avec un amour désordonné pour les grandeurs“ ? „Eh quoi! mon père, avec quelque excès qu'ils les recherchent? Oui, dit-il; car ce ne serait toujours que péché véniel à moins, qu'on ne désirât les grandeurs pour offenser Dieu ou l'État plus commodement. Or les péchés véniels n'empêchent pas d'être dévot, quisque les plus grands saints n'en sont pas exempts. Écoutez donc Escobar: „L'ambition qui est un appétit désordonné des charges et des grandeurs est de soi-même un péché véniel; mais, quand on désire ces grandeurs pour nuire à l'État, ou pour avoir plus de commodité d'offenser Dieu, ces circonstances extérieures le rendent mortel.“ Und er schließt: „Cela est assez commode, mon père“. Uebrigens ist der Witz von der veritablen Frömmigkeit ein *Plagiat* aus Du Moulins des Traditions Romaines. Du Péché mortel et veniel pap. 347.

Digitized by Google

tum (grave) violaveris nimio divitiarum affectu v. g. si sacrum diem non observes."[1]

Also erst wenn die ungeordnete Liebe zum Geld und Gut so übermächtig wird, daß sie zu schweren Versündigungen gegen die Pflichten der Gerechtigkeit, der christlichen Liebe oder Pietät oder gegen ein anderes Gebot, als Entheiligung der gebotenen Feiertage durch knechtliche Arbeit oder Unterlassung der Messe, verleitet, ist sie schwer sündhaft und sub mortali zu bekämpfen.

12. Darüber geht nun Pascal mit Stillschweigen hinweg, aber indem er die Pflicht, Almosen zu geben, mit der Pflicht, die Habsucht zu zügeln, vermengt, findet er, daß den Habsüchtigen wenigstens darin ein Trost geboten werde, daß sie den in schwerer Not Befindlichen kein Almosen zu geben verpflichtet seien. Und er nennt dies einen Ausspruch des Escobar.[2]

Und doch sagte Escobar in der obigen Stelle das gerade Gegenteil. Auch schon die „duritia non subveniendi egeno g r a v i t e r inopia laboranti" ist nach ihm eine schwere Sünde.

In gleicher Weise erklärt er sich im 5. Traktat. Nicht bloß in der äußersten Not, sondern auch in schwerer Not haben wir die Pflicht, dem Nächsten zu Hilfe zu kommen.

„Tenemurne exhibere superfluum status pauperi, cui deficit necessarium ad status decentiam, licet habeat ad vitam necessaria?"[3] Seine Antwort lautet: „Aliqui asserunt hoc in casu de consilio, non de praecepto eleemosynam esse. E g o autem cum Azorio i u d i c o esse d e p r a e c e p t o, quia huismodi defectu laborantes absolute gravi in necessitate constituuntur."

Also wenn jemand nicht sein standesgemäßes Auskommen findet, hat er als in s c h w e r e r Not befindlich zu gelten, und als solchem ist man verpflichtet, ihm Almosen zu geben.

Die gleiche Lehre hält er fest in seiner großen Moral.

„Ego existimo eum (qui habeat superflua status) o b l i g a r i s u b g r a v i piaculo eleemosynam elargiri proximo g r a v i t e r indigenti ex superfluo statui praesenti; quia charitas illum obligat, ut proximi g r a v e damnum

[1] L. th. m. tr. 2 Ex. II, c. 2 n. 17. vergleiche U. Th. m. t. 1 l. 4 sect. 1 c, 5 n. 50—1.

[2] Brief IX. „Et n'est-ce pas encore une doctrine bien douce pour les avares, de dire, comme fait Escobar."

[3] L. th. m. tr. 5 Ex. V. c. 4 n. 42. In der uns zu Gebote stehenden Münchner Ausgabe heißt es: superfluum v i t a e et status, was offenbar ein Druckfehler ist, weil ein Widerspruch mit der Lehre Escobars selbst. Vergleiche U. Th. m. t. 6 l. 49 sect. 2 c. 16. Dub. 28. n. 247.

Digitized by Google

evitare procuret, quando sine gravi damno proprio id agere potest; . . . sed expendendo aliqua bona, quae illius statui praesenti necessaria non sunt et ex alio capite quantitatis magnae non sunt, haud grave patietur incommodum. Igitur ea expendere tenebitur.“ [1]

13. Escobar geht noch weiter. Er behauptet die Pflichtmäßigkeit des Almosens auch für die gewöhnliche Not der Armen.

„Porro,“ fährt er fort, „in communi necessitate obligatum eum esse crediderim eleemosynam aliquoties facere ex bonis, quae illi necessaria non sunt ad praesentem et futurum praetensum statum acquirendum et conservandum, esto sint necessaria, ut commodius illos status valeat sustinere; quia dives habens superflua et eleemosynam longo tempore omittens plurimis egenis expostulantibus grave detrimentum Reipublicae infert, cum totum onus alendi pauperes in ipsam transferat neque illi subsidium praestet.“ [2]

Dasselbe lehrt er aber schon im Lib. theol. mor.

„Qui vitae et statui habet superflua, teneturne communibus necessitatibus subvenire?“

Die Antwort lautet: „Assero divites, qui superfluis vitae et statui abundant, graviter delinquere, si aliquam eleemosynam in communibus necessitatibus non elargiuntur.“ [3]

Und auf die weitere Frage, ob man nicht zur Erhöhung seines Standes den Überfluß verwenden dürfe, antwortet er mit einem: Nein!

„Opulentia status in communi nesessitate non excusat.“ [4]

14. Wie kommt also Pascal dazu, den Escobar der gegenteiligen Lehre zu beschuldigen?

In der Praxis ex Societatis Jesu schola führt Escobar des Gabriel Vasquez Lehre an mit den Worten: „Scio in gravi pauperum necessitate divitem non dando superflua non peccare mortaliter: rogo, an si teneretur sub mortali impertiri, deberet inquirere pauperes? Solum deberet misereri occurrentium.“

---

[1] L. c.

[2] L. c. Die Berufung auf des bonum commune ist eine bemerkenswerte Begründung.

[3] L. th. m. tr. 5 Ex. V. c. 4 n. 42.

[4] L. c.

Digitized by Google

Und es folgen noch zwei Fragen mit ihren Antworten. Und zum Schlusse heißt es: „Omnia ex Vasquez.“[1]

Und den obigen Satz behandelt Pascal so, als wäre er auch Escobars Meinung. In gleicher Weise Nicole, der übersetzt: „An minus avaris dulce est hoc Escobarii decretum?“

Daraus ist zweifaches ersichtlich: erstens, wie richtig und wichtig unsere frühere Bemerkung war, daß aus den Zitaten der sogenannten Praxis keineswegs Escobars eigene Ansicht mit Sicherheit zu erkennen sei,[2] zweitens, wie oberflächlich Pascal vorgegangen, so daß es schwer wird, ihm zu glauben, daß er auch nur den Lib. theol. mor. mit Aufmerksamkeit gelesen habe.[3]

15. Die Hauptsünde der Unmäßigkeit berührt Pascal, um an Escobar zwei Ausstellungen zu machen.[4]

Die eine betrifft die Frage, ob es ohne Sünde sei, nur um des angenehmen Geschmackes willen zu essen und zu trinken, so daß also der Genießende dabei von dem nächsten Zwecke der Nahrung ganz absieht.

Von Innozenz XI. ist tatsächlich der Satz verworfen: „Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia potest appetitus naturalis suis actibus frui.“[5]

Diese Verurteilung ist begründet durch die im genannten Satze gelegene Mißachtung der natürlichen objektiven Ordnung, der sich die subjektive Zwecksetzung anzuschließen hat.

Der nächste Zweck der Nahrung ist Erhaltung des leiblichen Lebens zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben.

Ihre Aufnahme, die eben durch Essen und Trinken erfolgt, nimmt den Geschmackssinn in Anspruch, der von Gott, dem Schöpfer, gleichsam als Richter für die Zu- und Abträglichkeit der Speisen gesetzt ist, welche sich in der Regel in einem angenehmen, beziehungsweise widrigen Geschmacke ankündigt.

Das Lustgefühl bei der Nahrungsaufnahme dient dieser, regt sie an und fördert sie. Es ist also nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zwecke.

---

[1] L. c. c. 6 n. 51.

[2] Kap. III.

[3] Im zwölften Brief kommt Pascal nochmals auf diese Stelle des Vasquez zurück, um desselben Lehre festzustellen.

[4] Brief IX.

[5] Decret. d. 2 Mart. 1679 n. 8.

Digitized by Google

Wer daher, ohne gerade die objektive Zweckbeziehung zu unterbinden, das Mittel zum Zweck macht, verkehrt die sittliche Ordnung und sündigt, und zwar läßlich, solange er die objektive Zweckordnung unangetastet läßt und nicht in die Gaumenlust den Endzweck seines Lebens verlegt. „Quorum Deus venter est.“[1]

Somit ist das päpstliche Verwerfungsurteil vollständig gerechtfertigt.[2]

16. Darin also, daß Pascal den obigen Satz mißbilligt, ist er im Recht; nur muß sofort bemerkt werden, daß er weder der erste, noch viel weniger der einzige war, der denselben ablehnte.

Schon der englische Lehrer ging mit der ausdrücklichen Abweisung jener Meinung vor: „Inordinatum et vitiosum est,“ sagt er, „si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter; nam delectationes, quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent, quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens, si operationes propter solas delectationes exercerentur.“[3]

Und dem Aquinaten folgten genug Autoren.

17. Was uns aber hier interessiert, ist die Lehre Escobars.

Weicht er in diesen Punkten wirklich von Thomas ab, den doch sein Orden den Mitgliedern offiziell als Leitstern gab?

Pascal behauptet es. Und er führt als Beweis hierfür Escobars Zitat aus Joannes Sanchez[4] Selectae disputationes: disp. 2 n. 14 an, das derselbe als Antwort auf die Frage: „An comedere et bibere usque ad satietatem absque necessitate ob solam voluptatem sit peccatum?“ in folgende Form

[1] Phil. III. 19.

[2] Aus gleichem Grunde ist von demselben Papst verurteilt der Satz: n. 9: „Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.“

[3] Sum. c. gent. l. 4 c. 83. Vergleiche S. th. 1, 2 qu 87 a. 5 c: ibid. qu. 4 a 2 o. und viele andere Stellen in den Schriften des Aquinaten.

[4] Johann Sanchez war kein Jesuit, sondern Weltpriester.

Digitized by Google

kleidet: „Cum Sanctio negative respondeo, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.“[1]

Das Zitat findet sich in der sogenannten Praxis. Schon dieser Fundort hätte Pascal zur Vorsicht mahnen und bewegen sollen, wollte er nicht ungerecht werden, den ersten Band der großen Moral, der ihm ja nicht unbekannt war, einzusehen, um so mehr, weil Escobar im Lib. theol. mor. — diesem Repetitorium für Prüfungskandidaten — sich darüber selbst in dem der Praxis vorangehenden Texte nicht äußerte.

18. Was sagt nun Escobar schon fast vier Jahre vor Pascals Provinzialbriefen ex professo über diese Frage?

„Ego quidem,“ sagt er, höflich, wie er schon ist, mit einem Kompliment gegen Johann Sanchez, dessen Ansicht er an erster Stelle gibt, „ego quidem primam opinionem magis auctoris sui ingenio, quam practica puto inniti veritate. Falsum enim est, quod comedere ac bibere ob solam delectationem, ita ut cibus ad corporis nutritionem non ordinetur, non sit contra rationem. Nam potus ac cibus debet per temperantiae virtutem adeo fraenari, ut, nisi sint iuxta eius mensuram, inordinate se habeant atque adeo sint contra rationem.

Praeterea cibus et potus non est ob solam delectationem gustus, sed mediante ipsa propter sustentationem corporis; unde delectatio est finis subordinatus sustentationi . . . Sistere autem in fine subordinato et non ordinare ad subordinantem est contra rationem exigentem, ut finis ex natura sua intermedius ordinetur ad ultimum. Hanc (sententiam) sequor.“[2]

19. Wie steht nun Pascal da? Wo ist, müssen wir uns neuerdings fragen, seine Akribie in den realistischen Fächern der Mathematik und Physik auf moraltheologischem Gebiete?

Und wo ist die vielgerühmte zarte Gewissenhaftigkeit, die doch zur genauesten Prüfung auffordert, ehe man gegen einen Gelehrten solche schwer wiegende Anklagen erhebt?

Also auch in dem vorbesprochenen Punkte hat er Escobar ganz grundlos verunglimpft.

20. Pascals zweite Anklage, betreffs der Mäßigkeit, bezieht sich auf folgende Frage, beziehungsweise Lösung derselben:

---

[1] L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 8. n. 34.
[2] L. Th. m. t. 1 l. 4 sect. 2 c. 22. Probl. 25 n. 231.

Digitized by Google

„Quodnam peccatum gula est?" „Ex genere suo veniale, etiamsi absque utilitate se quis cibo et potu usque ad vomitum ingurgitet; nisi ex huiusmodi vomitione gravia saluti incommoda exoriantur."[1]

Was Pascal mit dieser Stelle wollte, deren letzten Satz er übrigens unterdrückte, ist nicht recht klar. War es ihm bloß darum zu tun, in seinen Lesern durch die Erwähnung des vomitus unwillkürlichen Ekel zu erregen und hiedurch auch vor Escobar, der solche Vorgänge des gewöhnlichen Lebens als Moraltheologe leider sittlich zu werten gezwungen war. Oder ist ihm die von Escobar gefällte Zensur zu lax? Man möchte fast an ersteres glauben, wenn man Pascals Frage vernimmt: „Wie? Die Unmäßigkeit ist also nicht einmal eine läßliche Sünde?",[2] worauf er sich durch seinen Jesuiten antworten läßt: „In der vorerwähnten Weise — es bezieht sich das auf den Genuß um des bloßen Vergnügens willen — allerdings nicht; aber sie wird nach Escobar eine läßliche Sünde sein," dies in dem eben angeführten Falle.

21. Escobar ist so gewissenhaft, in seiner großen Moral dieser Frage ein eigenes Problem zu widmen, in welchem er die Meinungen für und gegen die schwere Sündhaftigkeit abwiegt und zum Schlusse kommt, daß die mildere Ansicht nach seinem Urteile die richtigere sei.[3]

Mehr kann man von einem gewissenhaften Gelehrten nicht verlangen; und wußte Pascal besser Bescheid, so war es seine Sache, bessere Gründe vorzubringen.

Escobars Gründe sind folgende: „Quia nec speciali praecepto Dei seu Ecclesiae, prohibetur nec in corporis grave incommodum cedit nec ultimus in eo finis collocatur."[4]

Unter diesen Voraussetzungen, zu denen wohl auch andere, z. B. die Vermeidung eines schweren Ärgernisses treten können, urteilt Escobar: „Non est peccatum mortale."[5]

Und dies ist auch das Urteil einer der größten Autoritäten auf moraltheologischem Gebiete, des Kirchenlehrers Alphonsus,[6] der ebenso die andere Meinung Escobars teilt, daß es allerdings Todsünde sei, wenn jemand sich überißt und

---

[1] L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 5 n. 23.
[2] Brief IX. „Eh quoi! la gourmandise n'est donc pas même un péché véniel?"
[3] U. Th. m. t. 1 l. 4 sect. 2 c. 22 Probl. 24 n. 228.
[4] L. c. n. 227.
[5] L. c.
[6] Theol. mor. l. 5 c. 3 Dub. V. a. 1 n. 73 2 o.

Digitized by Google

übertrinkt, um zu übergeben und dann wieder weiter zu essen und zu trinken.

„Licetne edere aut bibere et vomere cibos et potum, uti rursum manducando et bibendo opera detur?" frägt Escobar und gibt zur Antwort: „Pecatum id grave reputo, quia contra naturam magna in eo deformitas apparet."[1]

22. Bezüglich des Neides erhebt Pascal keinen Anstand gegen Escobar,[2] ebensowenig bezüglich der Unkeuschheit. Dagegen ist ihm nicht recht, was Escobar über die geistliche Trägheit (acedia) sagt.

Vorerst tadelt er ihre Definition,[3] die lautet: „Acedia est fastidium spiritualium rerum seu tristitia ex eo, quod sint res spirituales v. g. si quis doleat, quia sit ad gratiam, ad merita, ad gloriam creatus; aut quis afficiatur tristitia, quod sacramenta sint gratiae bonorumque spiritualium scaturigo."[4]

Dann mißfällt Pascal die Behauptung Escobars, daß die geistliche Trägheit sich selten finde.

„Fateor tamen, raro contingere, ut quis specialiter doleat ac tristetur de bono suo spirituali, in quantum est bonum divinum, et specialiter acediae peccato delinquat."[5]

---

[1] L. th. m. tr. 2 Ex. II c. 5 n. 23. Er führt ebendaselbst 5, in U. Th. m sogar 6 Fälle an, warum die Unmäßigkeit Todsünde sei, ganz zu schweigen von der Trunkenheit, die er besonders behandelt.

[2] Pascal spottet im Brief IX über P. Bauny, daß er in seiner Somme de péchés c. 7 sage: Der Neid wegen eines geistlichen Gutes sei schwere, der wegen eines zeitlichen Gutes hingegen läßliche Sünde. Da das betreffende Werk nicht zu Gebote steht, läßt sich darüber nichts sagen; aber nach den bisherigen Erfahrungen mit Pascal will P. Bauny sehr wahrscheinlich nur das sagen, was mit allen Moraltheologen Escobar sagt: „Invidia est mortale ex genere suo, cum bonum, de quo tristamur, est grave, et cum scienter et libere huiusmodi tristitiae assensum exhibemus". L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 6 n. 26. Das erstere ist aber stets der Fall, wenn es sich um Heilsgüter, wie die Gnade handelt; deshalb ist ja die invidentia fraternae gratiae eine Sünde gegen den Heiligen Geist. Daß aber auch der Neid Geringfügiges betreffen kann, „ut pueris solet accidere, qui in levibus sociis invident". (U. Th. m. l. c. sect. 1 c. 14 n. 136.) wird niemand leugnen und solche Dinge können nur zu den sogenannten zeitlichen oder irdischen Gütern gehören. Dabei ist es keineswegs notwendig, daß der Maßstab für die zu einer schweren Sünde erforderliche Größe des zeitlichen Gutes bei der Liebe und Gerechtigkeit der gleiche sei. Pascals Spott geht also auf ihn wieder selbst zurück.

[3] Brief IX. In den beiden folgenden Zitaten läßt er einiges aus, so im 1. das Beispiel, im 2. kürzt er den Text zu folgenden Worten: „J'avoue qu'il est bien rare, que personne tombe jamais dans le péché de paresse."

[4] L. th. m. tr. 2 Ex. II. c. 7 n. 28.

[5] L. c. c. 8 n. 34.

Digitized by Google

23. Was ist denn nun aber der Grund seiner Unzufriedenheit?

Nichts anderes, als seine falsche Auffassung der acedia. Eben dort, wo er das letzte Zitat hernahm, hätte er sich auch Aufklärung holen können.

Dort stellt Escobar die Frage, ob die acedia zu beichten sei. Er stimmt dem Baldellus, der sie verneint, insoweit bei, als es sich um die geistliche Trägheit im weiteren Sinne (acedia generaliter accepta) handelt, aber keineswegs, wenn dieselbe im engeren Sinne (specialiter accepta) in Betracht komme.[1] Denn als solche sei sie eine besondere Art von Sünde und der Liebe zu Gott entgegengesetzt, insofern nämlich dieser es eigen ist, sich zu freuen über unsere übernatürliche Verähnlichung mit Gott durch die heiligmachende Gnade und ihre Vollendung in der visio intuitiva — consortium divinae naturae vom Apostel (2. Petr. I, 4.) und Vergottung (deificatio) von den Vätern und Mystikern genannt, sowie über die Voraussetzungen und Mittel zu dieser Gottesherrlichkeit in uns — zu diesem übernatürlichen Heil. Diese Art geistlicher Trägheit sei eine sehr schwere Todsünde — mortale peccatum gravissimum.[2]

Und wenn Pascal die Bedeutung und Wichtigkeit jenes Unterschiedes aus diesen hingeworfenen, aber für Unterrichtete hinlänglichen Worten nicht einleuchtete, dann stand ihm wieder der erste Band der großen Moral Escobars zur Verfügung, wo er weitere Aufklärung finden konnte.

Hier gibt Escobar Aufschluß über die acedia, insofern sie eine besondere Art von Sünde ist.

24. Die Stelle ist so schön und grenzt die acedia so scharf ab, daß sie in extenso Aufnahme finden soll, zumal sie weniger Unterrichteten eine klare Auffassung der acedia als einer speziellen Sünde vermittelt.

„Acediae vitium," sagt Escobar, „sic apte describitur: Tristitia de bono spirituali, ut ad ipsum hominem attinet.

---

[1] L. c. Der Text lautet wörtlich: „An circumstantia acediae sit in Confessione exprimenda"? „Sentit Baldellus explicandam non esse necessario: Sacrum omisi ex acedia, sed sufficere: omisi Sacrum, si acedia generaliter accipiatur, quae quidem peccatum in aliam speciem non trahit. At id minime admittendum de acedia specialiter dicta, quae charitatis gaudio specialiter opponitur; quando enim adiungitur alteri alicui malitiae in alia specie et contra aliquod aliud praeceptum specialiter est in Confessione aperienda." Und daran schließt sich die oben zitierte Stelle: „Fateor etc.."

[2] L. c. c. 7 n. 38.

Digitized by Google

In cuius expositionem adnoto, bonum spirituale („divinum" a. a. O.) vocari hominis beatitudinem, quae in fruitione Dei consistit, et ea bona, quae ad ipsam consequendam ordinantur, scil. charitatem, virtutum opera, divina praecepta, sacramenta et alia huiusmodi.

Certe haec bona spiritualia tripliciter possunt considerari:

Primo, ut a Deo procedunt ut ab omnium bonorum principio et autore; secundo, ut in proximis nostris adsunt; tertio, ut ad nos ipsos etiam pertinent. Cum autem per charitatem non solum diligamus Deum, sed etiam proximos et nos ipsos et charitatis sit gaudere de bono illius, quem diligimus, fit, ut charitas alliciat nos ad gaudium de huiusmodi bonis iuxta illam triplicem considerationem.

Primo quidem, ut a Deo sunt; nam qui diligit Deum, de bono opere ab ipso procedente gaudet, quatenus eius potentia, iustitia ac bonitas manifestantur. Deinde qui diligit proximum, gaudet de bono spirituali ipsius, quatenus per ipsum disponitur ad suum finem vel quia iam illum est consecutus. Denique qui se diligit propter Deum, gaudet consequenter de tali spirituali bono, quod ad ipsum pertinet, et gaudet, se ad Deum per huiusmodi bonum ordinari.

Addo, iuxta triplicem eandem boni spiritualis considerationem triplicem posse esse in homine de tali bono tristitiam contra charitatem plane, vel qua diligendus est Deus vel qua diligendus est proximus vel qua ipse se debet diligere propter Deum. Prima tristitia est, qua homo tristatur de bono spirituali, ut a Deo est, quasi nolens ipsius manifestationem et gloriam — pessima sane tristitia ex odio Dei procedens, quod est peccatorum gravissimum pertinens ad damnatos.

Secunda tristitia est, cum homo tristatur de spirituali bono, ut est in proximo, quasi nolens proximum huiusmodi beno potiri — grave quidem peccatum, quod invidentia fraternae gratiae vocitatur.

Tertia tristitia est, qua homini displicet bonum spirituale proprium, quasi nolens et fastidiens, se talis boni esse capacem et ad id ordinari. Tristatur enim de beatitudine, de divinis praeceptis, de sacramentis, de bonis aliis spiritualibus, quasi vellet ad se mi-

Digitized by Google

nime pertinere. Porro tristitia haec dicitur acedia, qua homo velut nauseam habet rerum spiritualium.“ [1]

25. Escobar gibt noch die Quellen dieser Sünde an. Sie entspringt, sagt er, einer zweifachen Quelle: erstens aus der übergroßen Liebe zu den zeitlichen Dingen; zweitens aus der Furcht vor den Opfern und Mühen, welche die Erreichung jener geistlichen Güter fordert. Mit der übergroßen Liebe zum Zeitlichen schwindet eben die Liebe und der Geschmack am Geistlichen und Göttlichen, und mit psychologischer Konsequenz die Opferfreudigkeit für letzteres.[2]

26. Aus der Natur der acedia nun hätte Pascal selbst erschließen können, daß sie im christlichen Volk verhältnismäßig selten ist. Denn der Abfall vom christlichen Leben vollzieht sich beim Menschen nicht sprunghaft, sondern allmählich.

Die Heilige Schrift selbst bestätigt dies in den Worten: „Qui spernit modica, paulatim decidet.“ [3] Der tiefste Grund liegt in der menschlichen Natur selbst — in ihrem diskursiven Denken und ihrem daraus sich ergebenden variablen Wollen, wie in dem durch die sinnliche Natur verursachten Mangel an Kontinuität und Stabilität der geistigen Tätigkeit. Dazu kommt als höherer Faktor die göttliche Providenz, die das Heil aller Menschen will. Erst wenn der Mensch eine gewisse Stufenleiter des Bösen durchlaufen hat, kommt er dahin, die Grundlage des sittlichen Lebens, in unserem Falle die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe preiszugeben oder, was dasselbe ist, sich gegen diese direkt zu versündigen.

Auch hierfür haben wir die Bestätigung der Heiligen Schrift: „Peccator, cum in profundum venerit, contemnet.“ [4]

Anstatt nun diesen psychologischen Werdegang des Bösen mit Escobar zu verfolgen, verspottet Pascal ihn lieber und enthüllt sich selbst als einen schlechten Psychologen.

27. Er will die geistliche Trägheit häufig angetroffen haben und deshalb erscheint ihm Escobars Definition als

---

[1] V. Th. m. t. 1 l. 4 sect. 1 c. 16 n. 143. Es sei bemerkt, daß der Gegensatz von bonum spirituale oder divinum im entwickelten Sinne bonum temporale oder terrenum ist.

[2] L. c. n. 144 „Acedia praesertim ex duplici capite nascitur: uno quidem ex nimio ad res temporales affectu; altero ex laborum ac studiorum, quibus spiritualia bona sunt consequenda, terrore. Ex affectu illo gustus spiritualis perditur; quo ex animo recedente statim spirituale negotium fit labore ac difficultate plenum.“ Vergleiche I Joa. c. V, 3.

[3] Eccli 19, 1.

[4] Prov. XVIII, 3.

Digitized by Google

eine jener Künste, die Sünden der Menschen aus Politik abzuschwächen oder gar ihrer Sündhaftigkeit zu entkleiden, wie er sie den Jesuiten zuzuschieben nicht müde wird.[1]

Nun von der geistlichen Trägheit und seelischen Verdrossenheit, die sich sehr häufig findet und Ursache vieler Pflichtversäumnisse wird, schweigt Escobar keineswegs; nur ist sie ihm mit Recht keine spezielle Sünde gegen die Gottesliebe, sondern vielmehr eins und dasselbe mit der betreffenden Pflichtverletzung selbst, die aus einer solchen Unlust folgt.

„Est," sagt er, „et alia acedia, quae per omnia vitiorum genera divagatur, illa nempe tristitia, quae refugit honestatem ac pulchritudinem virtutis oppositae eaque contristatur; v. g. gulosus dolet actibus temperantiae et contrariis delectatur; ignavus dolet actibus fortitudinis etc."[2]

Zur Beurteilung der Art und Schwere dieser „acedia generaliter accepta" gibt er aber folgendes Prinzip an:

„Eius gravitas ex necessitate et virtute, cui opponitur, expendenda est; eo enim peior erit, quo de meliori bono doluerit."[3]

Und damit schließen wir dieses etwas lange, aber für Pascals Kenntnisse und Kampfart höchst lehrreiche Kapitel.

---

[1] Brief IX „Comprenez-vous, läßt er seinen Jesuiten sagen, bien par là combien il importe de bien définir les choses? Oui, mon père — das ist seine Antwort — et je me souviens sur cela de vos autres définitions de l'assassinat, du guet-apens et des biens superflus. Et d'où vient, mon père, que vous n'étendez pas cette méthode à toutes sortes de cas, pour donner à tous les péchés des définitions de votre façon, afin qu'on ne péchât plus en satisfaisant ses plaisirs?"

[2] V. Th. m. l. c. n. 145.

[3] L. c.

Digitized by Google

II. Teil:

Fragen der speziellen Moraltheologie.

1. Abschnitt: Die theologischen Tugenden und die Tugend der Gottesverehrung.

XI. Kapitel.

Die Übung der göttlichen Tugend der Liebe.

1. In seinem 10. Brief beschließt Pascal alle seine früheren Beschuldigungen gegen die Jesuiten mit der schwersten, daß sie die Pflicht, Gott zu lieben, beseitigten und diese „Dispensation", wie Pascal es nennt, als ein „Privilegium" Christi erklärten.[1]

[1] Brief X: „Ne suffisait-il pas — lautet die leidenschaftliche Anklage — d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues, par les palliations, que vous y avez apportées? fallait-il encore leur donner l'occasion de commettre les crimes mêmes, que vous n'avez pu excuser, par la facilité et l'assurance de l'absolution que vous leur en offrez, en détruisant à ce dessein la puissance des prêtres et les obligeant d'absoudre, plutôt en esclaves qu'en juges, les pécheurs les plus envieillis, sans changement de vie, sans aucun signe de regret, que des promesses cent fois violées, sans pénitence s'ils n'en veulent point accepter; et sans quitter les occasions des vices, s'ils en reçoivent de l'incommodité? — Mais on passe encore au delà, et la licence qu'on a prise d'ébranler les règles les plus saintes de la conduite chrétienne se porte jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu. On viole le grand commandement, qui comprend la loi et les prophètes: on attaque la piété dans le coeur; on en ôte l'esprit qui donne la vie: on dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut; et on va même jusqu'à prétendre que cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer!" — Mit dieser pathetischen Schlußanklage wollte der maskierte Pascal von der Bühne abgehen; das Schauspiel sollte ein Ende haben, seine Wirkungen sollten bleiben. Die Gegenwehr der Jesuiten aber zwang ihn, bis zum 18. Briefe auszuhalten, um endlich kleinlaut sich zurückzuziehen.

Digitized by Google

Die schwerste Anschuldigung ist sie; denn die Liebe zu Gott ist, wie der Anfang, so das Ende der christlichen Frömmigkeit; sie ist die Grundlage und das Ziel des übernatürlichen Tugendlebens, sie ist die christliche Vollkommenheit selbst.

Es liegt also in einer solchen Anklage der Vorwurf grundstürzender Verkehrung der christlichen Lebensordnung, die Beschuldigung gänzlicher Vernichtung christlicher Gesinnung und christlichen Lebens.

2. Pascals Anklage haben wir gehört; sehen wir nun zu, wie es mit ihr steht!

Zum Verständnisse der Kontroverse über die Pflichtmäßigkeit, die göttliche Tugend der Liebe zu üben, ist es nötig, einige Vorbemerkungen zu machen.

Vor allem steht fest, daß dieselbe das Leben des christlichen Volkes kaum berührte. Das christliche Leben verlangt, will es sich erhalten, den häufigen Empfang der heiligen Sakramente. Zur guten Vorbereitung auf die heilige Kommunion empfiehlt der römische Katechismus,[1] wie die Volkskatechismen überhaupt, Akte der Liebe.

Zudem sind die Seelsorger angewiesen, in diesem Sinne das christliche Volk zu belehren.[2] Nehmen wir noch dazu die christliche Gewohnheit der täglichen guten Meinung, das häufige Gebet, die Anhörung der Messe, die Betrachtung der göttlichen Güte, die Notwendigkeit, die vielen und verschiedenen Versuchungen zu überwinden, seinen Pflichten treu zu bleiben und sich in Gottes Gnade und Freundschaft zu erhalten: so sind so viele Anregungen und Veranlassungen zur Übung der Gottesliebe, wie des Glaubens und der Hoffnung gegeben, daß der Verpflichtung zu dieser Übung, so weit sie besteht, reichlich entsprochen wird.

Es ist daher aller Moraltheologen Überzeugung, welche Escobar zum Ausdruck bringt mit den Worten: „Monuerim tamen, raro quemlibet fidelem, nisi depravatis sit moribus, huius peccati — nämlich der Unterlassung gedachter Pflicht — reum existere."

Und was von jedem einfachen Gläubigen gilt, gilt im erhöhten Maße vom katholischen Priester, der so oft die göttlichen Geheimnisse feiert und dessen Lebensberuf es ist, die menschlichen Herzen mit Gott zu verbinden, was durch die Liebe geschieht, die das „Band der Vollkommenheit"[3] ist.

[1] Catech. Rom. P. 2 qu. 44 n. IV.
[2] L. c. qu. 43.
[3] Col. III, 14.

Digitized by Google

Daher die beständigen Mahnungen zur Liebe Gottes sowohl in der mündlichen Belehrung, als auch in den katholischen Unterrichts- und Erbauungsbüchern.

Die katholische Praxis ging demnach unberührt und unbeirrt ihre Wege.

3. In den Gelehrtenschulen jedoch entstand die Kontroverse, als man daran ging, die Pflichtmäßigkeit der göttlichen Liebe genau zu begründen und zu begrenzen. Das hatte vorerst ein wissenschaftliches Interesse. Das praktische Interesse lag darin, bei der Verwaltung des Bußsakramentes im Klaren zu sein, wie weit der Bußpriester in seinen strikten Anforderungen bezüglich dieses Punktes, wenn nötig, unter Verweigerung der Absolution gehen dürfe, beziehungsweise müsse, um einerseits seiner Pflicht zu genügen, anderseits nicht ungerecht zu sein.

Der wissenschaftlichen Begründung boten sich aber nicht geringe Schwierigkeiten, weil gewisse metaphysische Vorfragen zu lösen waren.

4. In dem einen Punkte waren alle Moraltheologen einig, daß, wie die heiligmachende Gnade, so auch die eingegossene Tugend der Liebe, die ja stets mit ihr verbunden ist, einem jeden zur Seligkeit durchaus notwendig sei.

Nun entsteht die weitere Frage, ob auch der Akt der Liebe notwendig und geboten sei.

Mit dieser Frage hängt eine andere zusammen, ob es genüge, daß die guten Werke an sich auf Gott als das Endziel bezogen sind — sie sind ja die Auswirkung der sittlichen Ordnung, die wesentlich Zweckordnung ist — oder ob diese Beziehung vom handelnden Subjekt, wie erkannt, so auch gewollt werden müsse.

Es gab nun einige Theologen, welche die bloß objektive Hinordnung der guten Werke auf Gott zum Verdienste für hinreichend hielten, vorausgesetzt, daß das handelnde Subjekt die habituelle Liebe hätte: der Habitus der Liebe genüge, daß die guten Werke, die nur aus den nächsten Tugendmotiven, als z. B. die Eltern zu ehren, zu gehorchen, gerecht zu sein, verrichtet werden, dennoch Werke der Liebe und somit verdienstlich seien.

Diese nahmen also an, daß der Habitus der Liebe als solcher einen Einfluß auf die einzelnen Willensakte nehme.

Und was von der Liebe gelte, gelte auch von den übrigen göttlichen Tugenden. Weil also die Akte der göttlichen Tu-

Digitized by Google

genden nicht notwendig seien, seien sie auch nicht geboten. Ihren Ausdruck fand diese Anschauung in der These: „Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis ex vi praeceptorum ad eas virtutes pertinentium."

Sie ist von Alexander VII. verurteilt.[1]

5. Doch schon längst vor dieser Zensurierung fand sie entschiedenen Widerspruch in und außer dem Jesuitenorden, weil ihre Begründung unhaltbar sei.

Es ist, sagten ihre Gegner, ein evidentes Prinzip, daß, was nicht Wirklichkeit, sondern bloße Potentialität ist, auch keine Tätigkeit, keinen Einfluß entfalten kann. „Omne agens agit, in quantum est actu, non in quantum est in potentia."

Nun aber ist jeder Habitus operativus nur Disposition zur Tätigkeit, nicht diese selbst. Also kann nicht er, sondern nur sein Akt eine Einwirkung auf andere Akte haben.

Die eingegossene Tugend der Liebe nun, argumentierten sie weiter, ist ein Habitus operativus, also kann sie nicht als solche auf die übrigen Tugendakte wirken, sie zu Akten der Liebe und verdienstlich machen, sondern nur ihr Akt. Also genügt die Tugend der Liebe als solche für den Erwachsenen nicht; sie muß in den Akt übergehen.

Diese Beweisführung ist in der Tat überzeugend und schlagend, und sie behielt recht; denn Alexander VIII. hat die gegenteilige Ansicht samt ihrer Voraussetzung getroffen, als er den Satz verurteilte: „Bonitas obiectiva consistit in convenientia obiecti cum natura rationali: formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative: Hunc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitae moralis."

Es genügt also weder die objektive noch die subjektive habituelle Beziehung auf Gott, den Endzweck, sondern es wird erfordert die aktuelle durch Akte der Liebe.[2]

---

[1] Decret. 24. Sept. 1665 n. 1.

[2] Die sogenannte einschlußweise Übung der Liebe, wie sie Dr. Ernst in seinem Werke „Die Notwendigkeit der guten Meinung" verficht, scheitert an der psychologischen Unmöglichkeit einer solchen Uebung. Der Habitus caritatis kann nicht anders tätig sein als durch seinen Akt. Der Akt aber fordert sein entsprechendes Objekt, von dem er seine Natur, seine wesentliche Bestimmtheit erhält. Das Objekt ist auf dem Gebiete der Handlungen das, was die Wesensform in den Naturdingen. „Actus specificantur ex objectis suis." Ohne das Motiv der unendlichen Vollkommenheit Gottes kein Akt der vollkommenen Liebe und ohne einen solchen Akt keine sub-

Digitized by Google

6. Nachdem die Notwendigkeit und daher Pflichtmäßigkeit der Übung der Liebe an sich (per se), wie des Glaubens und der Hoffnung, wissenschaftlich und autoritativ zugleich entschieden war, entstand naturgemäß die Frage: Also, wann und wie oft ist ein solcher Akt notwendig und geboten?

Die Heilige Schrift sagt nur: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften,“[1] d. h., du sollst Gott lieben als dein Endziel; aber sie löst nicht die obige Frage.

Nun meinten einige, es sei an sich nur eine einmalige Erweckung der göttlichen Liebe geboten; aber in der Feststellung des Zeitpunktes ergab sich unter ihnen ein Zwiespalt. Die einen, die oberflächlicheren, hielten jede Zeit des Lebens für geeignet; nur sei die Todesgefahr der letzte Zeitpunkt für die Erfüllung dieser Pflicht, weil ja selbstredend mit dem Eintritt des Todes die Zeit hierfür überhaupt vorüber ist.

Sie erlaubten also den Aufschub des göttlichen Liebesaktes bis zur Todesstunde.

---

jektive Hinordnung der übrigen Tugendakte auf Gott, das Endziel, welches das Objekt der Charitas ist, und ohne eine solche Hinordnung kein übernatürliches Verdienst, da gute Werke nur durch diese verdienstlich sind: denn radix meriti charitas, wiederholt oft der englische Lehrer. — Und daher ist auch unhaltbar die Meinung jener, welche jede einzelne Vollkommenheit Gottes als genügendes Motiv der vollkommenen Liebe erachten. Gewiß kann man Gott lieben um einer einzelnen Vollkommenheit willen, aber diese Liebe ist eine beschränkte, partielle. Denn den Willen bewegt das Objekt nur, insofern es aufgefaßt wird. Bonum, non ut est in se, sed ut est apprehensum, movet voluntatem. Die Allmacht schließt begrifflich keineswegs alle übrigen Vollkommenheiten ein, wenn sie auch tatsächlich mit ihr identisch sind. Deshalb kann sie auch keine unbeschränkte allseitige Liebe Gottes hervorrufen, und nur diese ist die caritas. S. th. 2, 2 qu. 23 a. 1. Somit wird ein Akt vollkommener Liebe psychologisch nur möglich durch das Motiv der unendlichen Vollkommenheit Gottes: nur dieses kann das Herz ganz gefangen nehmen. „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.“ Um dies noch mehr zu erhärten, so wäre es doch möglich, daß jemand Gott als den Allmächtigen kennt und liebt und ihn dabei, wenn auch irrtümlich, für grausam hält und als solchen haßt. Unser Begriff von der Allmacht würde kein Hindernis legen, wenn sie auch tatsächlich mit den übrigen Eigenschaften eins und identisch ist. Sobald aber jemand sich auf diese Identität besinnt, substituiert er stillschweigend als adäquates Motiv der vollkommenen Liebe die unendliche Vollkommenheit Gottes.

[1] Marc. XII, 30 (Matth. XXII, 37; Luc. X, 27). Diese Stelle verstanden diejenigen, welche die habituelle Liebe als genügend erachteten, nur von der Notwendigkeit dieser.

Digitized by Google

Diese Richtung begriff nicht den tieferen Grund der erfolgten kirchlichen Zensurierung; sie stand, ob bewußt oder unbewußt, tatsächlich noch auf dem Boden jener Anschauung, welche die objektive und subjektive habituelle Beziehung des Lebens auf Gott als das Endziel für die Verdienstlichkeit desselben als ausreichend erachteten.

Dasselbe gilt logisch auch von denen, die eine mittlere Zeit des Lebens für den Akt der Liebe zu Gott, selbstverständlich ohne jeden überzeugenden Grund, in Anspruch nahmen.

7. Dieser Richtung steht gegenüber die andere, welche den Beginn des Vernunftgebrauches — initium rationalis vitae — als die richtige Zeit für die Erfüllung des Gebotes der Liebe zu Gott bezeichneten.

Sie fußten auf dem psychologischen Grundgesetz menschlichen Tuns, welches in der Fassung der Scholastik lautet: „Finis primum in intentione et ultimum in executione." Zuerst die Absicht des Zweckes, und um des Zweckes willen erst alles übrige, was zum Zwecke führen soll.

Soll Gott das Endziel des menschlichen Lebens werden, dann muß der Mensch sich diesen Zweck vorsetzen, auf den er dann jede seiner freien Handlungen und somit sein ganzes Leben beziehen kann.

Diese Zweckfetzung geschieht aber durch einen Akt vollkommener Liebe. In diesem wendet sich der Wille ganz Gott zu und gibt sich ihm anheim; durch diesen wird er mit Gott eins, ja er selbst ist die Formal-Ursache dieser Liebeseinheit.[1]

Daher das tiefsinnige Wort des Liebesjüngers: „Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo." [2]

Daher auch der Befehl des Weltapostels: „Super omnia autem haec charitatem habete, quod est vinculum perfectionis." [3]

Also ist der Anfang des sittlichen Lebens der richtige Zeitpunkt für den göttlichen Liebesakt und nicht ein späterer oder gar die Todesstunde. Und weil der vollkommene Liebesakt nichts anderes ist als der Wille des wahren und einigen Endzieles des menschlichen Lebens, kurz entscheidende Zweckfetzung, deshalb ist er beim Erwachen der Ver-

[1] Vgl. S. Thom. S. th. 1, 2 qu. 27 a 3 und qu. 28 a 1 und 2, 2 qu. 23 a 1 und qu. 26 a 2.
[2] 1 Joan. IV, 16.
[3] Col. III, 14.

Digitized by Google

nunft, weil notwendig, auch von Gott geboten. Denn „finis primum in intentione, ultimum in executione."

8. Was Escobar betrifft, so stand er zu dieser Ansicht, obwohl damit nicht gesagt sein soll, daß er nur einmal den göttlichen Liebesakt für Pflicht hielt. Er bespricht die Frage: An praeceptum dilectionis obligetprofinevitaesolum? in der ihm eigentümlichen Weise, wie folgt: Zuerst bringt er die Ansicht derer, die sie bejahen:

„Solum obligat praeceptum eliciendi charitatis actum pro vitae fine; quia, dum vivimus, Deum habituali dilectione prosequimur;[1] actum autem amoris elicere oportet specialem, dum morimur, e quo fortasse nostra aeterna felicitas pendet."

Nun läßt er die gegenteilige Ansicht folgen:

„Non obligat pro solo vitae fine hoc praeceptum, si pro aliquo tempore obligat; quia hoc praeceptum imponitur ad rectam vitae institutionem nostrasque actiones dirigendas in suum debitum finem, ad gratiam et amicitiam cum Deo conservandam: quae omnia potius in principio, quam in fine vitae locum habent."

Nun gibt Escobar seine Meinung, die er am Rande kurz notiert mit den Worten: „Primam sententiam reicio".

„Ego quidem iudico, primae sententiae auctores immerito in illud solum tempus hanc reicere obligationem. Unde si charitatis praeceptum obligat pro aliquo tempore actum dilectionis elicere, aptius esse initium mediumve vitae, quam finem." [2]

Der Zusatz „mediumve" soll Escobars Ansicht keineswegs verwässern, sondern will nur besagen, daß immerhin noch die Mitte des Lebens seinem Ende diesbezüglich vorzuziehen ist; denn besser, nur das halbe Leben verlieren, als das ganze. Das erhellt unzweideutig daraus, daß er in seinen beiden Moralwerken als ersten Zeitpunkt für die pflichtmäßige Erweckung des Liebesaktes den Beginn des Vernunftgebrauches setzt.[3]

---

[1] Das heißt, daß wir durch den habitus virtutis charitatis auf Gott hingeordnet sind und solange es bleiben, als wir diesen habitus bewahren. Verloren geht er durch jede Todsünde. „Amittiturne an remittitur per culpam lethalem?" frägt Escobar im L. th. m. tr. 5 Ex. IV c. 1 n. 32. Die Antwort lautet kurz: „Omnino amitti certum est."

[2] U. Th. mor. t. 6 l. 49 sect. 2 c. 14 Dub. 4 n. 164—6.

[3] L. th. mor. tr. 5 Ex. IV c. 1 n. 32: „Primum quidem (tempus) est morale principium usus rationis." — U. Th. mor. l. c. sect. 1 c. 2 n. 9: „Praeceptum hoc affirmativum per se obligat, quando quis ad usum rationis pervenit."

Digitized by Google

9. Nun entsteht die neue Frage: Genügt die einmalige Erweckung der Gottesliebe zur Zeit, wo die Vernunft erwacht, die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit beginnt?

Die Frage ist für den Psychologen keine müßige. Denn es ist eine psychologische Tatsache, daß die einmal gefaßte Absicht auf alles das, was zu ihrer Erreichung unternommen wird, fortwirkt, ohne in jedem Augenblicke erneuert werden zu müssen.

Wenn jemand eine Reise beabsichtigt, sagt Thomas Aquin, so ist es nicht nötig, nachher bei jedem Schritt und Tritt an die einmal gefaßte Absicht zu denken; sondern sie geschehen in Kraft dieser (in virtute primae intentionis).[1]

Es bleibt also die einmal gefaßte Absicht wenigstens einige Zeit wirksam, oder, wie der Schulausdruck lautet: „prima intentio virtute perdurat".

10. Aber wie lange? Das ist nun die Frage. Dauert die Kraft, der Einfluß der ersten Intention des menschlichen Endzweckes auch ein ganzes, langes Leben, so daß alle freien Handlungen davon bestimmt und getragen werden? Oder verflüchtigt sich in einiger Zeit jene Kraft, so daß die dieser Zeit nachfolgenden Handlungen ihrer subjektiven Hinordnung zum Endziel ermangeln? Wenn letzteres der Fall ist, so ist damit die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Wiederholung des göttlichen Liebesaktes gegeben; wenn nicht, so genügt seine einmalige Erweckung bei Beginn des Vernunftgebrauches.

Diejenigen, die nicht gehörig unterschieden und beobachteten, pflichteten letzterer Ansicht bei. Für ein ganz kurzes Leben mag in der Tat die einmalige Erweckung genügen. Aber ob für ein Leben von Jahrzehnten, das war durch psychologische Beobachtung, wie durch Analogien zu ermitteln.

Es ist bekannt, daß bei der Spendung der Sakramente unterschieden wird zwischen aktueller, virtueller und habitueller Intention; und man versteht letztere dahin, daß die einmal erweckte Intention keinerlei Einfluß mehr auf den Sakramentsvollzug ausübt; ihre Kraft hat sich ganz verflüchtigt.

Diese Analogie legt es nahe, bezüglich der Intention des Endzweckes ähnlich zu denken.

Übrigens überzeugt eine aufmerksame Selbstbeobachtung, daß in der Tat eine einmal gefaßte Intention früher oder später wirkungslos wird, zu einer sogenannten habituellen herabsinkt.

[1] S. Th. 1, 2 qu. 1 a 6 ad 3.

Digitized by Google

Diese psychologische Tatsache entging denn auch vielen Moraltheologen nicht und deshalb forderten sie schon längst vor den autoritativen Entscheidungen der Kirche eine Wiederholung des Aktes der Gottesliebe.

Es ist aber selbstverständlich, daß eine Einigung über den Zeitraum, nach welchem diese Wiederholung vorzunehmen sei, um so schwieriger war, je verschiedener sich das Bedürfnis der einzelnen darnach geltend macht. Denn lebt jemand ein christliches Leben mit Eifer, so erhält er ohne Zweifel die Kraft des ersten Liebesaktes länger lebendig und wirksam, als ein lauer Christ, der sich in endlosen Zerstreuungen ergeht.

11. So erklärt sich die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Ansichten in dieser Frage, und wir wüßten nicht, ob es Pascal bei einer Untersuchung derselben anders ergangen wäre.

Was wundert er sich also, wenn Escobar im Liber theol. mor. kein anderes Resultat der wissenschaftlichen Forschung seinen Lesern vorlegen kann?

„Putat Vasquez, sufficere si diligamus in fine vitae"; a. a. O. nennt Escobar auch Sanchez.

Es muß hier sofort bemerkt werden, daß die Zeitwörter credere, sperare, diligere oder amare im Zusammenhang mit der Übung der göttlichen Tugenden so viel bedeuten als einen Akt des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe erwecken — eine Bemerkung, die gar leidigen Mißdeutungen begegnen soll.

Übrigens geht diese Bedeutung aus der vorliegenden Stelle selbst unzweideutig hervor.

12. Außerdem soll noch ausdrücklich bemerkt werden, so selbstverständlich es auch ist, daß die Autoren, die den Akt der Gottesliebe am Ende des Lebens als eine genügende Erfüllung des Liebesgebotes erklärten, ebenso, wie jene, welche die habituelle Liebe als hinreichend erachteten, die genaue Beobachtung des Sittengesetzes forderten.

Nach dem Worte des Herrn: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt",[1] meinten sie, daß die Haltung der Gebote eine hinlängliche Übung der Liebe sei, ohne daß es besonderer Liebesakte bedürfe.

Kehren wir nun nach diesen Bemerkungen zur obigen Stelle zurück!

---

[1] Joa. XIV, 21.

Digitized by Google

13. „Putat Vasquez," sagt also Escobar, „sufficere, si diligamus (i. e. actum charitatis eliciamus) in fine vitae. Multa tempora alii assignant. . . . Hurtado de Mendoza adesse per singulos annos implendi huius praecepti officium affirmat, imo remissius nobiscum agi, quod saepius non petatur. At Coninchius putat hoc praeceptum ad tres aut quatuor annos esse differendum." [1]

Und später kommt er nochmals auf diesen Gegenstand zurück und gibt auf die Frage: „Quonam tempore perse obligat praeceptum charitatis erga Deum?" folgende Antwort: „Mitto sententiam Azorii octo tempora assignantis et Sanchez unicum. Sequor autem Henriquez tria ad praeceptum

[1] Diese Stelle, die sich weder in der 1. Lyoner noch in der Münchener Ausgabe findet und daher von uns nicht kontrolliert werden konnte, ist nach Nicoles lat. Uebersetzung zitiert und stimmt im ganzen mit dem Originaltext des 10. Briefes. Nur ist Suarez ausgelassen, von dem Pascal fälschlich sagt, er lehre, daß es genüge, einen Liebesakt zu erwecken vor dem Tode — wann, lasse er unbestimmt. Daß manche als Zeiten der Verpflichtung des Liebesaktes den Empfang der Taufe, die Notwendigkeit, vollkommene Reue zu erwecken, die kirchlichen Festtage erklärten, ist richtig und wird auch von Escobar besprochen. Nicole fügt noch das Martyrium und die Anhörung einer Blasphemie hinzu — zwei Fälle, die auch Escobar diskutiert, aber Pascal nicht erwähnt. Wir haben diese Fälle als hier belanglos ausgelassen. Nach Nicole (Wilhelm Wendrock) lautet die hier übergangene Stelle: „quando suscipitur Baptismus, quando praeceptum contritionis obligat, quando est causa subeundi martyrii, quando resistendum est blasphemantibus aut Dei honorem aut nomen contemnentibus, quando tenemur diligere proximum diebus festis." Dieser letzte Satz ist an sich unrichtig, weil die Autoren nur von der Pflicht der Erweckung der Gottesliebe an den hohen Festtagen reden; noch gibt er den Pascalschen Text, der einfach hat: „d'autres, les jours de fêtes." Escobar behandelt diese Frage L. Th. m. t. 6 l. 49 sect. 2 c. 14 Dub. 6 n. 170—2. Die übrigen hieher gehörigen Dubia sind ebendaselbst unter Dub. 6, 9—11. Nicole beschließt — dem Sinne nach mit Pascal eins — das Zitat mit den Worten: „Has autem opiniones Castro Palao merito impugnat." Wie daraus zu ersehen, erlaubt sich Nicole in seiner Uebersetzung Erweiterungen. Als Fundort der Stelle bei Escobar wird angegeben L. th. mor. tr. 1 Ex. II n. 21. In unseren beiden Ausgaben findet sich im zitierten Ex. II c. 2 n. 16 auf die Frage „Quandonam hoc praeceptum sub mortali obligat?" die Antwort: „Cum sit affirmativum, non pro quocumque obligat tempore. Existimo itaque solum obligare pro eo tempore, in quo homines tenentur actui contritionis operam dare." Diese Antwort ist nur eine vorläufige und präjudiziert in keiner Weise der vollständigen, die sich an dem eigentlichen Orte dieser Materie tr. 5 Ex. IV c. 2 n. 32 findet. Die Lesearт „solum" dürfte ein Druckfehler sein, da sonst zwischen beiden Stellen ein Widerspruch bestünde. Denn er anerkennt als crimen, also peccatum mortale jede Unterlassung des pflichtmäßigen Liebesaktes (l. c. c. 2 n. 33).

Digitized by Google

hoc tempora praescribentem. Primum quidem est moralo principium usus rationis; secundum mortis articulus; tertium vitae intermedium saltem singulis quinqueniis.“ „Addo ex Filliutio,“ bemerkt er noch, „probabile esse non quinqueniis singulis rigorose obligare, sed sapientum arbitrio.“ [1]

14. Hören wir nun noch, wie sich Escobar in seiner großen Moral über die gleiche Frage ausspricht.

„Hac obligatione (quae per se et ex vi charitatis oritur), existimo quemlibet adultum teneri non singulus annis, sed aliquoties in vita, ita ut non multo tempore hoc exercitium differatur. Signare autem tempus hoc fieri non potest, sed prudentis arbitrio est mensurandum. Reputarem vero trium annorum dilationem gravem esse. Nam qui tanto tempore divinam bonitatem non redamat, eam contemnere videtur et in periculo eam offendendi et humanis postponendi constitui.“ [2]

Und er schließt: „Mecum Coninchius disp. 24, dub. 3, n. 53; Suarius de charit. disp. 5, sect. 3, n. 4.“

Escobars Ansicht geht also dahin, daß die Verpflichtung, die Gottesliebe um ihrer selbst willen („per se et ex vi charitatis“) zu erwecken, bestehe 1. beim Erwachen der Vernunft und 2. öfters im Leben, mindestens innerhalb eines Zeitraumes von drei Jahren.

Bezüglich der Todesstunde selbst aber hält er dafür, es sei die Übung der Gottesliebe in praxi stets anzuraten, aber eine strenge Verpflichtung um ihrer selbst willen (per se) ließe sich nicht beweisen, es sei denn, daß jemand in der Todsünde sei und der Empfang des Bußsakramentes ihm unmöglich wäre.

„Profiteor, hanc obligationem satis probabiliter adstrui et in praxi semper esse consulendam. At non est omnino certa, si peccati lethalis non conscius sis.“ [3]

---

[1] L. th. mor. tr. 6 Ex. IV c. 1 n. 32.

[2] L. Th. m. t. 6 l. 49 sect. 2 c. 14 Dub. 14 n. 196.

[3] L. c. Dub. 13 n. 193. Es ist daraus ersichtlich, daß er des Filliutius Meinung, obwohl er sie als probabel anerkennt, doch selbst nicht teilt. Dieselbe ist verurteilt von Innozenz XI. durch Dekret v. 2. März 1679 sub. n. 6 und hat folgenden Wortlaut: „Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinqueniis per se obligare praeceptum caritatis erga Deum.“ Eine engere autoritative Begrenzung der Zeit für die Verpflichtung zum Liebesakte per se liegt nicht vor. — Daß Escobar strengere Zensurierungen von Meinungen, die er selbst nicht teilt und deutlich genug ablehnt, vermeidet, rührt her von seiner großen Bescheidenheit, wie Nächstenliebe, die niemandem unnötig wehe tun will.

Digitized by Google

15. Hiermit ist aber keineswegs die Lehre über die Pflichtmäßigkeit, einen Akt der Gottesliebe zu erwecken, erschöpft.

Escobar unterscheidet mit allen Moraltheologen eine zweifache Verpflichtung, die Liebe — und dasselbe gilt von Glaube und Hoffnung — zu üben, erstens eine Verpflichtung um der Liebe selbst willen, die also in der Natur und der aus ihr sich ergebenden Stellung der Gottesliebe zum ganzen christlichen Leben begründet ist — man nennt sie in der Schulsprache eine Verpflichtung per se oder vi ipsius charitatis; zweitens eine Verpflichtung aus einem anderen Grunde, wo also der Liebesakt ein notwendiges Mittel ist zur Erreichung eines Zweckes, zur Erfüllung einer anderen Pflicht. Sie heißt eine Verpflichtung per accidens, weil sie in außer der Liebe liegenden Gründen wurzelt.

„Duplex charitatis praeceptum — sagt Escobar — a Doctoribus constituitur: unum negativum, quo, ne Deum odio habeamus, prohibemur; alterum affirmativum, quo praecipimur, ut actum charitatis et dilectionis Dei aliquando eliciamus. Profecto charitatis praeceptum aliquando obligat per se, aliquando per accidens, seu ratione alterius.“[1]

Und wieder: „Duplicem obligationem distinguo, aliam, quae per se ex vi charitatis oritur; alium, quae per accidens ratione alicuius adiuncti, cui charitatis dilectio est necessaria.“[2]

16. Die ganze bisherige Erörterung galt der Verpflichtung per se. Ihr entsprach auch der obige Diskurs über die Natur der Gottesliebe und ihre zentrale Stellung zum ganzen Tugendleben, wie ihre Bedeutung für das übernatürliche Verdienst. Wer sie verletzt, verletzt die Liebe selbst.

Und weil es sich um die Liebe als solche auch dann handelt, wenn sie durch Versuchungen schwer bedroht wird — jedes Ding wehrt sich gegen seine Vernichtung —, so rechnet Escobar auch diesen Fall zur obligatio per se.[3]

---

[1] U. Th. m. t. 6 l. 49 sect. 1 c. 2 n. 8.

[2] L. c. sect. 2 c. 14 Dub. 14 n. 196.

[3] L. c. sect. 1 c. 2 n. 9: „et quando gravia contra charitatem tentamina assurgunt.“ Es ist jedem Fachmann bekannt, daß die Abgrenzung der accidentellen Verpflichtung zu den drei göttlichen Tugenden von der per se keineswegs eine gleichmäßige ist und das bis auf den heutigen Tag. Escobars Einteilung kommt der von Lehmkuhl am nächsten,

Digitized by Google

17. Eine Verpflichtung zur Erweckung eines Liebesaktes per accidens besteht nach Escobar: „Primo quidem in mortis spiritualis periculo, quod aliter vitari non possit; deinde ad usum sacramentorum passivum, cum confessarii copia non adest, et activum, cum non vult sacerdos confiteri, quia non obligat confessionis praeceptum; tertio quando obligat contritio; quarto quando operi extraordinario, Martyrio scilicet, opera impenditur.“ [1]

Escobar erwähnt in seinem größeren Werke überdies die Todesgefahr, faßt sich aber im übrigen kürzer: „Praeceptum hoc affirmativum per accidens obligat: Quando adest mortis periculum, quando quis recipit vel ministrat sacramenta, quae hominem in gratia requirunt; et quando quis tenetur aliquod opus gerere, ad quod non potest sese sine charitate praeparare.“ [2]

18. Unterläßt nun jemand den Liebesakt gegen Gott, weil er notwendig und geboten ist als Mittel für eine andere Pflichterfüllung, so bildet jene Unterlassung keine spezielle Sünde und ist daher als solche auch nicht zu beichten. Was zu beichten ist, ist die spezielle Pflichtverletzung, die durch die notwendigen Mittel hintanzuhalten war.

Auch das betont Escobar, indem er sagt: „Quando dilectio (i. e. actus dilectionis erga Deum) non est per se, sed aliunde (i. e. per accidens) necessaria, si illam quis omittat,

---

nur daß dieser eine andere Terminologie hat. Er unterscheidet bekanntlich zwischen der obligatio propter ipsam virtutem theologicam und der propter aliam obligationem. Jede dieser Verpflichtungen teilt er in eine per se und eine per accidens und bestimmt jene als solche, die in der allgemeinen Lage und Beschaffenheit der Menschen wurzelt und daher alle gleichmäßig verpflichtet, diese aber als eine solche, die in rein individuellen Verhältnissen begründet ist. (Theol. mor. spec. P. I l. 1 tr. 1 c. 1 § 4.) — Escobar hingegen faßt unter per se das zusammen, was Lehmkuhl unter propter se, aber getrennt in per se et per accidens enthält. Das per accidens aber ist ihm soviel, als das Lehmkuhlsche propter alia mit der gleichen Unterabteilung in per se et per accidens. — Es wäre der wissenschaftlichen Klarheit wegen wünschenswert, sich auf eine Terminologie zu einigen, und würde sich die Lehmkuhlsche empfehlen; nur müßte dann die alte Terminologie, die „per se“ im Sinne von ex natura ipsius virtutis sequens nimmt, behufs Verständnisses der alten Autoren stets in der Erklärung berücksichtigt werden.

[1] L. th. m. tr. 5 Ex. IV c. 1 n. 32; cf tr. 1 Ex. II c. 2 n. 16.

[2] U. Th. m. t. 6 l. 49 sect. 1 c. 2 n. 10. Es sei erinnert, daß die Erwähnung der Todesgefahr unter der Verpflichtung per accidens bestätigt, was wir oben n. 15 vernahmen, und daher voraussetzt, daß der Sterbende in der Todsünde sei.

Digitized by Google

non adversus charitatem, sed adversus aliam virtutem delinquit.“[1]

19. Hingegen wenn jemand auch aus einer Verpflichtung per accidens einen Liebesakt erweckt, so genügt er hiermit auch der etwa zu dieser Zeit urgierenden Verpflichtung per se (propter ipsam virtutem charitatis), weil diese Pflichten nach Materie und Motiv identisch und somit formell nicht verschieden sind. In beiden Fällen handelt es sich ja um die Aufrechthaltung der Liebesvereinigung mit Gott, dem Endzwecke, welche auch bei der Verpflichtung per accidens der weitere und letzte Zweck ist.

Und deshalb sind, wie wir schon oben hörten, Gläubige, die ein christliches Leben führen, bezüglich der Erfüllung des Gebotes des Liebesaktes per se nicht zu beunruhigen, weil sie auch zu anderen Zeiten und nicht bloß ob einer Verpflichtung, sondern ganz freiwillig sich in Akten der Gottesliebe ergehen.

20. Und so sind wir wieder dahin zurückgekehrt, von wo wir ausgegangen: das praktische Leben blieb von dieser wissenschaftlichen Kontroverse unberührt, weil eben die praktischen Bedürfnisse andere sind als die wissenschaftlichen Subtilitäten und überdies die Natur der Liebe auch Gott gegenüber sich nie verleugnen kann.

Mochten demnach auch die Gelehrten unterdes distinguieren und dividieren und Verpflichtungen per se und per accidens aufstellen — was auch sie immer betonten: „in praxi semper consulendum“ und als Seelenführer stets beobachteten: das übte das christliche Volk unter dem Gnadeneinfluß desjenigen, der die wesenhafte Liebe ist. Und deshalb war Pascals Pathos in dieser Sache verfehlt und seine Anklage war eine ungerechte, weil er als Willkür das hinstellte, was nichts anderes war als die naturgemäße Begleiterscheinung wissenschaftlicher Forschung, bei der es nun einmal ohne Mißgriffe einzelner nicht abgeht. Die nötige Korrektur brachte die moraltheologische Wissenschaft unter der autoritativen Leitung der Kirche.

Nunmehr ist die gewöhnlichere Ansicht die des heiligen Alfons, der die allmonatliche Übung der Gottesliebe als per se verpflichtend erachtet.[2]

21. Was ist es nun aber mit der Behauptung Pascals, die Jesuiten erklärten die Enthebung von der Pflicht, Akte der

[1] L. c. sect. 2 c. 14 Probl. 14 n. 196.
[2] Vgl. auch Lehmkuhl Th. m. spec. P. I l. 1 tr. 1 c. 3 § 2 n. 322.

Digitized by Google

Gottesliebe zu erwecken, als ein Privilegium Christi an seine Kirche?

Es ist bekannt, daß es von jeher Lehre der Kirche war, welche das Trientiner Konzil nur bestätigte, daß die übernatürliche unvollkommene Reue, attritio oder contritio imperfecta genannt, in und mit den sogenannten Sakramenten der Toten, der Taufe und der Buße, zur Vergebung der Sünden und Erlangung der Rechtfertigung genüge. Die Jansenisten aber bestanden ihrer Irrlehre gemäß, welche die Attrition gleich allen protestantischen Richtungen für unnütz erklärt, auf der vollkommenen Reue (contritio perfecta) als notwendiges Requisit auch zu jenem Sakramentsempfang.

Die Verteidiger der katholischen Lehre, voran die Jesuiten, antworteten ganz richtig, daß dann die beiden Sakramente, im Grunde genommen, unnütz seien, weil die vollkommene Liebesreue zu allen Zeiten an sich die Rechtfertigung bewirkte und somit, falls sie die notwendige Disposition zum Empfange genannter Sakramente wäre, diese überhaupt nie Sündennachlaß, wie die Rechtfertigung wirkten.[1] Dann seien die Christen schlimmer daran als die Juden und Heiden, weil sie nutzlosen Institutionen unterworfen worden wären. Nun aber sei es eine Eigentümlichkeit des neuen Bundes als des Bundes der Gnade, daß die Erlangung des Heiles erleichtert sei und nicht erschwert.

Die Erweckung der vollkommenen Reue sei schwieriger, als die der Attrition für den Sünder, weil er für Furcht und Hoffnung, welche die begehrliche Liebe (den amor concupiscentiae) zur Quelle haben, zugänglicher sei, als für die vollkommene Liebe.

Gott aber folge in seiner Gnadenwirkung gewöhnlich der Ordnung der Natur, also in unserem Falle dem natürlich-psychologischen Entwicklungsgange der Bekehrung, wie er sich in dem Ordo iustificationis des Tridentiniums dargestellt findet.[2]

Es sei also eine Vergünstigung, ein Privileg Christi, des Urhebers der Sakramente, daß die leichtere Attrition eine genügende Disposition zur Erlangung der Rechtfertigung in und mit den Sakramenten der Taufe und Buße sei.

22. Was ist an diesen Ausführungen tadelnswert für einen gläubigen Christen? Ist diese eigentümliche Wirksamkeit der Sakramente nicht die Frucht und das Verdienst des

[1] Conc. Trid. Sess. XIV c. 4 und can. 5.
[2] Conc. Trid. Sess. VII c. 6.

Digitized by Google

blutigen Opfertodes Christi? Wie also Pascal seinen diesbezüglichen Vorwurf betreffs der Beseitigung der vollkommenen Liebe meint, ist er ganz ungerechtfertigt; denn die vollkommene Reue ist tatsächlich nicht unumgänglich notwendig als Disposition zum Sakramentsempfang, und daher wäre auch aus diesem Grunde kein Akt vollkommener Liebe zu Gott erforderlich; demnach würde nur die Notwendigkeit, die Rechtfertigung ohne die Sakramente zu erlangen, die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit eines solchen Aktes begründen.

23. Aber allerdings konnten jene, welche die objektive und subjektiv habituelle Beziehung des sittlichen Lebens auf Gott, das Endziel, für genügend hielten, unter der Voraussetzung des Sakramentsempfanges die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit eines vollkommenen Liebesaktes überhaupt in Abrede stellen.

Doch dieser Zusammenhang der Dinge entging Pascal, wie seine Berufung auf die von ihm zitierte Stelle Pintereau's, die Attrition betreffend, zeigt.[1] Es bleibt also sein Vorwurf eine Entstellung des wahren Sachverhaltes; es ist eben die „Dispensation" von der Contritio perfecta beim Sakramentsempfang, die tatsächlich ein „Privileg" Christi an das neue Bundesvolk ist, noch keineswegs eine „Dispensation" vom Gebote der Gottesliebe überhaupt, welche Pascal von den Jesuiten ein Privileg Christi nennen läßt.

Kapitel XII.

Die christliche Nächstenliebe und das Anwünschen eines Übels.

1. Es ist eine ständige Anklage gegen die Moraltheologen, sie gestatteten die Verletzung der christlichen Nächstenliebe durch ihre Lehre, daß es unter Umständen erlaubt sei, dem Nächsten ein Übel zu wünschen.

[1] Brief X. Die Stelle lautet nach Pascal: „Il a été raisonnable, que dans la loi de grâce du Nouveau Testament, Dieu levât l'obligation fâcheuse et difficile, qui était en la loi de rigueur, d'exercer un acte de parfaite contrition pour être justifié; et qu'il instituât des sacrements pour suppléer à son défaut, à l'aide d'une disposition plus facile, Autrement, certes, les chrétiens, qui sont les enfants, n'auraient pas maintenant plus de facilité à se remettre aux bonnes grâces de leur père, que les Juifs, qui étaient les esclaves, pour obtenir miséricorde de leur Seigneur."

Digitized by Google

Auch Pascal erhebt diese Anklage gegen Escobar.[1]

Die Stelle, die ihm mißfällt, ist aus der „Praxis" entnommen und lautet in ihrer Gänze also: „Possumne proximo malum corporale ad salutem animae exoptare?" „Potes; etiam mortem ob Reipublicae bonum; vel hosti alioqui valde nocituro, non quidem ex odio, sed ad vitandum damnum tuum; et de morte eius gaudere ob bonum inde secutum. Sic Sà ex Soto."[2]

2. Wie ersichtlich, erstreckt sich die Antwort nicht bloß auf die gestellte Frage, sondern umfaßt überhaupt die Fälle, in denen es nach Sà und Sotus erlaubt sei, dem Nächsten ein Übel zu wünschen, beziehungsweise sich zu freuen über das Gute, das aus einem solchen Übel erwachsen sei. Durchgehen wir nun die aufgezählten Fälle!

3. „Man darf dem Nächsten um seines Seelenheiles willen ein körperliches Übel wünschen," sagt Emanuel Sà.

Das Heil der Seele besteht in der Anschauung und dem Besitz Gottes und der aus diesem Besitze fließenden Vollendung des Menschen.

Denn vollendet oder vollkommen ist jedes Wesen durch Erreichung seines Endzweckes. Nun aber ist Gott, wie der Schöpfer, so auch das Endziel aller geschaffenen Wesen, also auch des Menschen, und für diesen seiner geistigen Natur gemäß in der besonderen Weise, daß er Gott durch geistige Erkenntnis und Liebe besitzen und genießen kann, und zwar nicht etwa nur auf natürliche Weise, sondern, wie die göttliche Offenbarung lehrt, auf übernatürliche Weise, die nur durch Gottes Gnade ermöglicht ist und in diesem Leben im christlichen Glauben, Hoffen und Lieben sich vollzieht, im jenseitigen ewigen Leben aber in der unverhüllten Anschauung Gottes und der daraus quellenden vollkommenen Liebe sich für immer vollendet.

Dieser ewige Besitz Gottes, des höchsten Gutes und der unerschöpflichen Quelle alles Guten, ist weiterhin der Grund und die ewige Ursache der Verklärung der menschlichen Leiblichkeit und somit der allseitigen dauernden Vollendung der

---

[1] Brief VII.

[2] L. th. m. tr. 5, Ex. 5, c 6, n. 49. Pascal läßt geflissentlich die beiden ersten Glieder der Antwort weg, die orientierend wirken konnten und beginnt mit dem dritten, bei dem er auch das Wort „valde" unterdrückt. „Si votre ennemi est disposé à vous nuire, vous ne devez pas souhaiter sa mort par un mouvement de haine, mais vous le pouvez bien faire pour éviter votre dommage".

Digitized by Google

menschlichen Natur, so daß ihr nichts mehr mangelt und somit auch nichts mehr zu wünschen und zu erstreben erübrigt. Der Wille ruht in dem einen Gute, in Gott, der all sein Verlangen stillt und den vollen Besitz alles Guten auf immer verbürgt. Diese Ruhe im Endziel ist die ewige Seligkeit.

Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Erwähnung, daß nicht erst das Christentum dem Menschen Gott als Endziel gewiesen; vielmehr ist das eine Vernunftwahrheit und gehört dem Gebiete der natürlichen Erkenntnis an. Durch die Offenbarung ist der Mensch nur belehrt, daß Gott aus unendlicher Güte sein übernatürliches Endziel sein will, doch so, daß es ihm nun nicht freisteht, auf dasselbe zu verzichten. Im Gegenteil, entweder eine übernatürliche Seligkeit oder keine Seligkeit! Das ist die göttliche Satzung für jeden Menschen, der zum Vernunftgebrauche gekommen ist, da es Gott seinerseits an den nötigen Gnaden nicht fehlen läßt.

4. Dies vorausgesetzt, hat es keine Schwierigkeiten mehr, obige Resolution einzusehen. Denn daß irdische Wohlfahrt für viele Menschen eine sittliche Gefahr bedeutet, lehrt die Geschichte, wie die tägliche Erfahrung, und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Ist demnach ein zeitliches Gut bei dem Leichtsinn und der Leidenschaftlichkeit der Menschen ein Anstoß zur Sünde, ein Hindernis des Seelenheiles, so ist der Wunsch, daß Gott in seiner gnädigen Vorsehung dasselbe entziehen möge, ohne Zweifel ein Akt wahrer christlicher Nächstenliebe.

Somit kann es nicht unerlaubt sein, dem Nächsten um seines Seelenheiles willen ein zeitliches Übel zu wünschen; denn dieses ist zwar ein physisches Übel, aber es wird ein Gut der höheren moralischen Ordnung, es wird ein Mittel ewigen Glückes.

In diesem Sinne sagt der göttliche Erlöser: Wenn dich dein Auge ärgert, reiß es aus und wirf es von dir! Wenn dich deine Hand oder dein Fuß ärgert, haue sie ab und wirf sie von dir! Es ist dir besser, mit einem Auge, mit einer Hand und einem Fuß ins Leben einzugehen, als mit beiden Augen, mit beiden Händen und Füßen verworfen zu werden.[1]

Dieses packende Bild soll die Wahrheit betonen, daß die ewige Vollendung des Menschen das Opfer aller zeitlichen Güter sowohl wert sei, als auch fordere, wenn und soweit sie dem einzelnen ein Hindernis des Heiles werden. Und deshalb hegt jeder vernünftige Mensch auch für seine Person

[1] Matth. XVIII, 8—9.

Digitized by Google

den Wunsch, daß ihm Gott irdische Güter entziehen möge, falls sie ihm zum Fallstrick zu werden drohen, denn sie alle haben den Charakter des Mittels zum Endzweck des ganzen menschlichen Lebens. Hört aber ein irdisches Gut auf, Mittel zu diesem Endzwecke zu sein, so hört es auch auf, ein Gut zu sein; es wird ein wahres Übel. „Der Endzweck des Menschen ist es, sagt der englische Lehrer, von dem alles seine Güte empfängt.“ [1]

Der Atheist kann dieser Wahrheit allerdings kein Verständnis entgegenbringen; doch das ist seine Schuld und ändert an ihr nichts.

5. Es ist also erlaubt, dem Nächsten um seiner selbst willen ein zeitliches Übel zu wünschen und sich zu freuen über das überwiegende Gute, das sich aus seinem Eintritt ergibt.

Doch Sà geht einen Schritt weiter und erklärt in seiner obigen Resolution, daß dies auch im eigenen Interesse erlaubt sei.

Der Grund hierfür ist, daß die Nächstenliebe ihr Maß, wie ihre Richtschnur in der geordneten Selbstliebe hat.

Das sagt uns nicht nur die göttliche Offenbarung in dem bekannten Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“,[2] sondern das lehrt uns schon die Betrachtung der natürlichen Ordnung.

Die Liebe ist ein Akt. In jedem Akt haben wir das agens von dem Gegenstande seiner Aktion zu unterscheiden. Da zeigt sich nun das durchgreifende Prinzip im ganzen Universum, daß ein Objekt, je näher es dem agens steht, desto mehr seine Einwirkung empfängt.

Deshalb ist beispielsweise die Liebe der Eltern zu ihren Kindern eine intensivere und wirksamere, als zu Fremden.

6. Nun aber ist jedermann sich selbst der nächste; denn mit den Nebenmenschen steht er in Einheit durch die gemeinsame Menschennatur — es ist das eine spezifische Einheit; mit sich selbst aber ist er numerisch eins — es ist die Einheit der Identität.

Daher ist die vernünftige Selbstliebe naturgemäß inniger und wirksamer als die Nächstenliebe, und letztere hat ihr Maß und ihre Schranke an der ersteren.

Wenn daher der Nächste durch sein pflichtwidriges Verhalten das Wohl anderer gefährdet und schwer schä-

[1] L. 1, c. g., c. 40, n. 3: „Finis ultimus est, a quo omnia rationem boni accipiunt.“

[2] Matth. XXII, 39.

Digitized by Google

digt, so erlaubt es die geordnete Selbstliebe, den Wunsch zu hegen, daß er durch Entziehung der in Betracht kommenden Güter daran gehindert werde. Dabei aber wird eine doppelte Voraussetzung gemacht: erstens, daß ein rechtes Wertverhältnis bestehe zwischen dem eigenen Gut, das geschützt und gerettet werden soll, und dem Gute des Nächsten, dessen Verlust gewünscht wird; zweitens, daß dieser Verlust nach der Gerechtigkeit erfolge, also nicht durch eigenmächtiges Eingreifen, noch durch ungerechte, sündhafte Mittel, sondern auf gerechtem Wege durch die hierzu kompetenten Stellen. Solche Wünsche richten sich darum in der Regel an Gott, den höchsten Herrn der Welt und den obersten Hüter der sittlichen Ordnung. Oder sie gehen darauf hinaus, daß die menschliche Gerechtigkeit in die Lage komme, ihre Pflicht zu tun.

7. Ganz das Gleiche gilt auch hinsichtlich dritter Personen, falls sie unschuldig zu leiden haben. Ihre Befreiung aus der Bedrängnis durch die gerechte Demütigung ihrer Bedränger zu wünschen, ist ein Akt christlicher Liebe, die mit Recht den Unschuldigen dem Schuldigen vorzieht.

8. Wenn aber sogar das Gemeinwohl, sei es des Staates oder der Kirche, durch jemand in große Gefahr kommt, so ist selbst der Wunsch seines Todes gerechtfertigt, wenn dieser als einziger Ausweg erscheint. Denn der Teil ist wegen des Ganzen, das Glied wegen des Organismus. Wie jedes Glied naturgemäß dem Gesamtorganismus dient, in dem es lebt, und, wenn es demselben Verderben und Tod droht, amputiert wird, so geht auch in der sittlichen Ordnung das Gemeinwohl über die Privatinteressen. Ist es also durch diese gefährdet, so ist der Wunsch erlaubt, daß jenes siege, diese aber unterliegen oder, was dasselbe ist, daß die Schädlinge der Gesellschaft der Mittel und Macht, ihre verderblichen Absichten zu verwirklichen, beraubt werden, sei es durch die legitime Obrigkeit, sei es durch Gott.

In diesem Sinne spricht selbst der Weltapostel den Wunsch nach der Beseitigung jener aus, welche die Christengemeinden in den Dingen des Glaubens in Verwirrung stürzten. „Utinam abscindantur, qui vos conturbant.“ [1]

Und so und nur so ist Sà zu verstehen, wenn er sagt: „Potes proximo exoptare etiam mortem ob Reipublicae bonum vel hosti alioqui v a l d e nocituro non quidem ex odio, sed ad vitandum damnum tuum“.

[1] Gal. V, 12.

Digitized by Google

9. Ganz mit Unrecht ließ Pascal das Wort „valde“ bei der Zitation aus. Denn es ist für den Sinn der Stelle wesentlich und besagt, daß bei einem solchen Wunsch die Ordnung der in Vergleich kommenden Güter gewahrt werden müsse. Ein verhältnismäßig großer Schaden wäre die ungerechte Bedrohung am Leben, lebenslängliche Sklaverei, grausame Verstümmelung — kurz, was die Moraltheologen unter der „necessitas extrema“ oder „quasi extrema“ verstehen.

Durch die Weglassung des Wortes „valde“ wird also der Schein erweckt, als ob Sà erlaube, um jedes Schadens willen, auch wenn er verhältnismäßig klein ist, dem Nächsten, von dessen Seite er droht, den Tod zu wünschen.

Es ist daher diese verstümmelte Zitation Pascals einer Fälschung gleichzuachten.

10. Der ganze bisherige Ideengang hat seinen prägnanten Ausdruck schon längst in folgender Stelle des englischen Lehrers gefunden:

„Caritas attendit ad quaedam bona per se, scilicet ad bona gratiae, ad quaedam autem per accidens, in quantum ad ista ordinantur. Bona autem temporalia, quae per accidens caritas attendit et ex consequenti, possunt se invicem in diversis impedire, quia prosperitas unius inducit adversitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet et plus debet diligere quisque se, quam alium, et propinquos, quam extraneos, et amicos, quam inimicos, et bonum commune multorum, quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui et gaudere, si contingit, non in quantum est malum illius — also nicht aus Haß oder Neid oder einem anderen unlauteren Motiv — sed in quantum est impedimentum malorum alterius, quem plus tenetur diligere, vel communitatis aut Ecclesiae.“ [1]

11. Pascal beruft sich mit Vorliebe auf die heiligen Väter der Kirche. Nun denn! Mit Thomas stimmt überein Gregor der Große. „Inter haec,“ sagt er in der Erklärung des Buches, Job, „sciendum, quia evenire plerumque solet, ut non amissa caritate et inimici nos ruina laetificet et rursum eius gloria sine invidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus.“ [2]

[1] 3 dist., 30 qu 1a. 1 ad 4.
[2] Mor. l 22 c 11, n. 23.

Digitized by Google

Die Resolution des Sà kann somit jeder Moraltheologe unterschreiben; sie ist unanfechtbar, wiewohl die praktische Mahnung nicht unterlassen wird, sich solcher Wünsche zu enthalten wegen der Gefahr, daß sich unlautere Motive nur zu leicht einschleichen.

Keineswegs läßt sich dasselbe sagen von der Resolution des Gaspar Hurtado, welche Pascal im Anschluß an die des Sà zitiert.

Dieselbe wurde vielmehr von Innozenz XI.[1] verurteilt. Übrigens hatte sie von Anfang an entschiedenen Widerspruch gefunden.

12. Obwohl sie uns hier nicht weiter berührt, wollen wir doch kurz zeigen, welche Gründe einige Autoren zu dieser Meinung bewogen.

Vorausgeschickt muß werden, daß die Freude über eine gute Folge, abgesehen von ihrer schlechten Ursache, gewiß nicht unerlaubt ist, obwohl auch hier wiederholt werden muß, daß die Gefahr, auch ihre Ursache zu billigen, nahe liegt.

13. Anders aber verhält es sich mit dem Wunsche nach dem Eintritt einer solchen guten Folge. Das Verlangen nach einer Wirkung kann nicht absehen von ihrer Ursache, weil es ein psychologischer Widerspruch ist, eine Wirkung zu wollen ohne ihre Ursache. Denn die Ursache verhält sich zur Wirkung wie Mittel zum Zweck. Wer also ernstlich den Zweck will, kann in seiner Absicht das notwendige Mittel nicht umgehen. Es verschlägt nichts, daß der Eintritt der Ursache subjektiv ohne Schuld ist; es genügt, daß sie objektiv gegen die sittliche Ordnung ist, um den Wunsch nach einer aus einer solchen Ursache sich ergebenden und von ihr nicht trennbaren guten Folge sündhaft zu machen.

Das Gesagte gilt zunächst gegen die unter n. 15 verworfene Sentenz.

14. Aber auch wenn die Ursache selbst nicht sündhaft ist, noch auch ihre Setzung, da sie in natürlicher oder gerechter Weise erfolgt, wie z. B. der natürliche Tod oder die Hinrichtung eines Verbrechers, so verstößt es nichtsdestoweniger gegen die sittliche Ordnung, den Eintritt eines solchen Übels zu wünschen um einer Folge willen, die ein Gut niederer Ordnung darstellt. Den Tod eines Menschen zu wünschen, um Geld und Gut zu erben, ist deshalb objektiv schlecht, weil eine Verkehrung

[1] Dekret vom 2. März 1679 n. 13, 14 und 15. Dem Wortlaute nach findet sich n. 13 bei Fernandez de Castro-Palao t. 1 tr.. 6, d 4 de Charitate p. l. n. 11.

Digitized by Google

der rechten Ordnung, die verlangt, daß man das Niederere begehre um des Höheren willen und nicht umgekehrt. Unter den zeitlichen Gütern nimmt aber unstreitig das leibliche Leben die erste Stelle ein als Grundlage, wie als nächster Zweck alles irdischen Besitzes.

Es beruhen daher die in den unter n. 13 und 14 verurteilten Sentenzen niedergelegten Anschauungen auf einer Verkennung der psychologischen Natur des Wünschens oder Verlangens, das, wenn es ein ernstliches ist, nicht bloß das Zweckgut, sondern auch das notwendige Mittel dazu umfaßt.

15. Eine andere Frage allerdings ist die, ob ihre Vertreter sie auch so verstanden, wie ihr Wortlaut es fordert.

Ihre Begründung ist stets die eine: „cum tota species actus inefficacis ex fine desumatur.“ [1]

Nach der gewöhnlichen Terminologie ist desiderium inefficax das Verlangen nach einem Gut ohne die Absicht, die entsprechenden Mittel zu seiner Erreichung zu veranlassen, beziehungsweise anzuwenden; wogegen ein wirksames Verlangen (desiderium efficax) letzteres beabsichtigt, um sich in den Besitz des ersehnten Gutes zu setzen.

Das unwirksame Verlangen läßt nun aber nach unserer Meinung eine doppelte Auffassung zu, entweder so, daß der Verlangende den Gegenstand seines Verlangens formell als Wirkung, also im Zusammenhang mit seiner Ursache und aus ihr folgend, betrachtet und begehrt, wenn er sich auch nicht zur Setzung der Ursache entschließt; oder so, daß er von diesem Kausalnexus absieht und daher die gute Folge nicht als Folge, sondern nur an sich im Auge hat und wünscht,[2] wie oben n. 12 von der Freude gesagt wurde.

Im ersten Falle geht das Verlangen, wie das ihm zugrunde liegende Wohlgefallen auch auf die Ursache und beide bekommen daher auch von ihr ihre spezifische Bestimmtheit. Im letzteren Falle hingegen ist es allerdings der Gegenstand allein, der den Willensakt des Verlangens spezifiziert.

So ist wahr, was sie zur Begründung ihrer Ansicht sagen: „Cum tota species actus inefficacis ex fine desumatur.“ [3]

---

[1] U. Th. m. t. 6, l. 49, sect. 2 c. 18, Dub. 59, n. 355.

[2] Das Wort „Folge“ wird also, wie die Logiker sagen: sensu materiali genommen, nicht formali.

[3] L. c; vergleiche Nr. 356, wo Escobar sagt: „quia (inefficax affectus et simplex complacentia) respicit obiectum secundum se et ex illius bonitate sumit speciem, non ex illius executione.“

Digitized by Google

Finis nennen sie das Objekt des Willens im Gegensatz zu den Objekten der äußeren Handlungen, die als Mittel zur Erreichung desselben dienen.[1]

Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß ihre Ausdrucksweise schlimmer war, als ihre wirkliche Meinung.

Nichtsdestoweniger hat der apostolische Stuhl recht getan, daß er die genannten Sätze in ihrem natürlichen Sinne verurteilte. Seither sind sie auch für immer von allen katholischen Moraltheologen aufgegeben.

Dagegen hat Pascal vollends unrecht, wenn er in solchen subtilen Spekulationen „die Methode der sogenannten Absichtslenkung" sieht und sie nicht als das anerkennen will, was sie tatsächlich sind — ernste Forschung, um das weite Gebiet der christlichen Liebe allseitig und mit erschöpfender Gründlichkeit zur Darstellung zu bringen.

Escobar nennt sie daher, bezeichnend für seine Zeit, eine celebris quaestio,[2] sie war eben damals eine Kontroverse.

Kapitel XIII.

Ärgernis und Mitwirkung zur Sünde.

1. Nach der Gottesliebe pflegen die Moraltheologen die christliche Nächstenliebe mit ihren Erweisen und sündhaften Gegensätzen zu behandeln. Dabei nehmen die Werke der Barmherzigkeit einen nicht unbedeutenden Raum ein. Wie bekannt, werden sie in leibliche und geistliche Werke der Barmherzigkeit unterschieden, je nachdem es eine leibliche oder geistliche Not ist, der die erbarmende Liebe zu Hilfe kommt.

2. Unter den leiblichen Werken der Barmherzigkeit ist es hauptsächlich das Almosen, das eine eingehende Besprechung erfährt. In ihm sind sie alle gewissermaßen enthalten, weil nach Aristoteles das Geld gleichsam Bürge ist für alles — nummus est fidei jussor pro omnibus.

Da Pascals Anklage bezüglich der Almosenpflicht bereits im Kapitel über die Hauptsünden die entsprechende Berücksichtigung fand, so sind wir hier dieser Aufgabe überhoben.

[1] Vergleiche S. th. 1, 2 qu 18 a 6 c. et ad 1—2.
[2] L. c.

Digitized by Google

3. Unter den geistlichen Werken der Barmherzigkeit hat die brüderliche Zurechtweisung — correctio oder correptio fraterna — ihre eigentümlichen Schwierigkeiten, denen denn auch ihre moraltheologische Darstellung entspricht.

Mit ihr beschäftigt sich Pascal nicht, wohl aber mit der entgegengesetzten Sünde -- dem Ärgernis, beziehungsweise der Mitwirkung zur Sünde. Deshalb haben wir unserer vorgesetzten Aufgabe gemäß es hier auch nur mit der letzteren Materie zu tun.

4. Pascal bezieht und beschränkt sich in seiner Bemängelung der diesbezüglichen Lehre Escobars auf zwei Punkte; sie betreffen die Diener und die Frauen.

Wie nicht anders zu erwarten, beschuldigt er die Jesuiten auch bei dieser Gelegenheit wieder der von ihm selbst fingierten „Politik", die allein ihnen Richtschnur und Maßstab für ihre kasuistischen Resolutionen darböte.

Und das ist hier das erste große Unrecht, das er seinen Gegnern zufügt.

Schon aus der Einleitung zur Stelle, die er zuerst aus Escobar herausgreift, hätte er entnehmen können, daß, wie überall, so auch bei diesem Gegenstande nicht Willkür, noch Menschendienerei, sondern wissenschaftlicher Ernst und sachliche Erwägungen maßgebend seien.

Escobar leitet die Stelle [1] ein mit den Worten:

„Sunt actiones intrinsece malae, v. g. auxilium praestare, ut amasii foeminae, quam quis consequi curat, interficiantur; et actiones indifferentes v. g. comitari vel tueri eum, qui peccatum commissurus accedit." [2]

Er zählt dann weitere Handlungen auf, die nach Sanchez in die eine oder andere der genannten Klassen gehörten.

5. Das leitende Prinzip hat Escobar festgestellt: es hat der Beichtvater zu erwägen, ob eine derartige Handlung an sich schlecht und daher unter keiner Bedingung zulässig oder ob sie an sich indifferent sei und nur von einem anderen zu seiner Sünde mißbraucht werde. Im letzteren Falle kann es allerdings Fälle geben, die eine solche indifferente Handlung zu setzen gestatten und die Verantwortung für ihren Mißbrauch dem anderen überlassen.

[1] Sie ist die Antwort auf die Frage: „Quomodo confessarius se geret cum libidinis mediatore?" L. th. m. tr. 7 Ex. IV c. 8 n. 43. Das c. 8 ist überschrieben: „Practicae aliae speciales resolutiones Confessarium ad munus recte obeundum instruentes"; und es ist eine Fortsetzung des c. 7, mit dem die sogenannte Praxis circa praedicta beginnt.

[2] L. c.

Digitized by Google

6. War sich also Pascal nicht im Klaren, ob und welche von den aus Escobar angeführten Handlungen mit Recht oder Unrecht an sich schlechte oder indifferente Handlungen seien, so hatte er zuerst Escobars Rat, den er am Schluß gibt, zu befolgen: „Consulatur Sanchez l. Decalogi c. 7“.[1] Und wenn ihm daran lag, den ganzen Stand dieses Komplexes von Gewissensfällen zu kennen und zu würdigen — und es sollte ihm doch als ehrlichem Menschen alles daran liegen —, so mußte er auch andere Autoren pro et contra konsultieren.

Allerdings hätte es ihm dabei die Spottrede verschlagen; denn er wäre zur Überzeugung gekommen, wie schwierig die Kasuistik gerade in dieser Materie sei — schwierig wegen der Zahl der Fälle, noch schwieriger wegen der in Betracht zu ziehenden Umstände und Verhältnisse.

7. Diese Fälle finden sich auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, auf dem religiösen, sittlichen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen und künstlerischen Gebiete; sie betreffen alle Stände, besonders freilich die von anderen abhängigen und vor allem die dienende Klasse, die nach der Ansicht so vieler Herrschaften keinen eigenen Willen zu haben hat, sondern zu allem bereit sein soll.

8. Ihre sittliche Beurteilung aber wird nicht selten so schwer, weil es fürs erste nicht immer klar zutage tritt, ob eine Handlung ein Ärgernis oder bloße Mitwirkung zur sündhaften Handlung eines anderen ist; und wenn ein Ärgernis, ob sie ein Ärgernis an sich oder ein solches nur wegen der Schwachheit anderer (scandalum pusillorum) sei; und in letzterem Falle wieder, ob Gründe vorhanden und ob die vorhandenen auch genügend seien, um über das scandalum pusillorum hinwegsehen zu dürfen.

9. Wenn es sich aber um eine bloße Mitwirkung zur sündhaften Handlung eines anderen handelt, so liegt es keineswegs immer klar, ob dieselbe eine formelle oder bloß materielle sei.

Dieser Unterschied wird nicht durch die bloße Absicht des Mitwirkenden bestimmt, als ob seine Mitwirkung, wie beschaffen sie auch an sich sei, stets erlaubt sei, wenn er nur die Sünde des anderen verabscheue, und daß sie daher nur durch die innere Billigung und Zustimmung zur Sünde des anderen sündhaft werde.

---

[1] L. c.

Digitized by Google

Es ist daher nichts als Unkenntnis oder absichtliche Verdrehung, wenn Pascal *seinem* Jesuiten die Äußerung in den Mund legt, beziehungsweise dem Jesuiten Bauny unterstellt, es bedürfe nur, den Willen von den Sünden, deren Mithelfer die Diener seien, abzuwenden und ihn ausschließlich auf den eigenen Vorteil zu richten.[1]

10. Der Unterschied zwischen formeller und materieller Mitwirkung liegt in der *Natur* derselben selbst; ob sie nämlich schon an sich und unabhängig von der Absicht das Sündhafte der Handlung des anderen teile oder nicht.

So begreift es sich leicht, warum eine formelle Mitwirkung niemals erlaubt ist, weil sie eben schon an sich schlecht ist; daß dagegen eine materielle Mitwirkung, weil an sich indifferent, unter gewissen Umständen und Voraussetzungen erlaubt sein kann, deren erste seitens des Mitwirkenden ist, daß er, wie in allen erlaubten Handlungen, eine gute Absicht habe, und somit seinen Willen von der Zustimmung zur Sünde des anderen zurückhalte.

11. Und ist diese Mahnung bei jeder materiellen Mitwirkung angezeigt, um wie viel mehr bei einer, die ein anderer zu sexuellen Sünden mißbraucht.

Es ist ja bekannt, wie leicht sich da Versuchungen einstellen, die wenigstens zu inneren Sünden des Wohlgefallens und der Begierde reizen.

Und gerade weil eine solche Mitwirkung nicht selten für den Mitwirkenden eine nächste Gelegenheit, schwer, wenn auch nur innerlich, zu sündigen, wird, so ist mit ihm, wenn dies der Fall ist, nach den Grundsätzen über die occasio peccandi proxima vorzugehen: es ist ihm die materielle Mitwirkung als unerlaubt zu untersagen oder, falls er sich nicht fügen will, als einem Indisponierten die Absolution zu verweigern.

Das wird besonders dann der Fall sein, wenn sich eine solche Mitwirkung wiederholt oder gar zur ständigen Dienstleistung wird.

Nebstdem kommt auch hierbei das etwaige Ärgernis in Betracht, das für andere oder den Herrn selbst in einer Mitwirkung liegen kann. Selbstverständlich bestimmt sich dar-

---

[1] Brief VI: „Mais, ajouta le père, notre père Bauny a encore bien appris aux valets à rendre tous ces devoirs — là innocemment à leurs maîtres, en faisant qu'ils portent leur intention non pas aux péchés dont ils sont les entremetteurs, mais seulement au gain qui leur en revient." Zitiert wird P. Bauny's Somme des péchés, 1. Aufl. p. 718.

Digitized by Google

nach auch das sittliche Urteil des Beichtvaters über die Mitwirkung.

Aber das muß festgestellt und daran muß festgehalten werden, daß das Beichtkind dem Bußpriester gegenüber nicht rechtlos ist, und daß dieser unter Verweigerung der Absolution nicht mehr fordern darf, als wozu jenes unter einer Sünde verpflichtet ist.

Das und nur das allein ist der Grund, warum Moraltheologen sich hüten, etwas als Sünde oder gar Todsünde zu erklären, so lange dies nicht überzeugend nachgewiesen oder durch die Kirche entschieden ist, und, falls gegenteilige Meinungen entstehen, es nicht wagen, die eigene als die allein verpflichtende hinzustellen, beziehungsweise den Pönitenten aufzuzwingen, wie schon einmal bemerkt wurde.

12. Mit dem Gesagten sind aber noch keineswegs alle Schwierigkeiten bezüglich einer materiellen Mitwirkung erschöpft.

Diese ist nicht schon erlaubt, weil etwa dem Mitwirkenden kein geistlicher Nachteil erwächst. Er hat auch auf den seine Mitwirkung Mißbrauchenden Rücksicht zu nehmen.

Die Sünde ist ein großes Übel — das Übel aller Übel. Wenn nun auch dieser sich selbst dazu entschlossen und dieselbe dadurch bereits im Herzen begangen hat, so ist doch die Ausführung des sündhaften Entschlusses ganz und gar nicht belanglos, schon wegen der Folgen, die sich daran für ihn und für andere knüpfen. Zudem reizt ihn die Möglichkeit, eine Sünde begehen zu können, zur Wiederholung derselben, und diese Wiederholung verstrickt ihn in lasterhafte Gewohnheiten, die ihm zur zweiten Natur werden.

Deshalb verbietet die christliche Liebe, seinem Nächsten die Ausführung einer sündhaften Handlung auch durch eine bloße materielle Mitwirkung möglich zu machen, es sei denn, daß dabei ein *eigener* geistlicher oder zeitlicher Nachteil in Frage kommt. Denn die Nächstenliebe hat zu ihrer Regel und Richtschnur die christliche Selbstliebe — „Diliges proximum tuum, *sicut te ipsum*“ — sie findet also auch darin ihre Beschränkung.

13. Dieser eigene Nachteil muß aber, um eine *gerechte* Ursache zur materiellen Mitwirkung zu sein, mit dem Übel der Sünde, die der andere begeht, in einem gehörigen Verhältnis stehen. Diese Verhältnismäßigkeit bestimmt sich nach der Schwere der Sünde vor Gott, nach ihrem geistlichen und leib-

Digitized by Google

lichen Schaden für andere, besonders für das Gemeinwohl und für die Sünder selbst, sowie nach dem Grade der Notwendigkeit der materiellen Mitwirkung zur Ausführung einer sündhaften Handlung, wie ihres näheren oder entfernteren Zusammenhanges mit dieser.

Das alles gegeneinander richtig abzuwägen — wie schwierig ist es, und deshalb auch nicht selten wie verschieden das Urteil selbst unter den Fachgelehrten!

Daß daher auch Irrungen vorkommen, die entweder durch die fortschreitenden Untersuchungen oder durch das nachträgliche Urteil der Kirche als solche festgestellt werden — wen möchte es nunmehr noch wundernehmen?

Also gesetzt, Escobar oder irgendein anderer Moraltheologe hätte in dem einen oder dem anderen der von Pascal herausgegriffenen Fälle nicht richtig gesehen — was verschlägt's? Das kann dem Ruf eines Moraltheologen keinen besonderen Eintrag tun. Übrigens, warum bemühte sich nicht Pascal selbst, wenn er mehr als zu spotten vermochte, solche Urteile mit überzeugenden Gründen zu berichtigen? Aber freilich, das ist eine mühsame Arbeit, und deshalb blieb er bei dem Bequemeren, Leichteren.

14. Nach diesen Ausführungen dürfte Pascals Satyre in der vorliegenden Sache kaum mehr besondere Zugkraft haben, zumal bei den gerecht Denkenden.

Nichtsdestoweniger soll nun im folgenden auf die von Pascal zitierten Stellen, wenn auch in aller Kürze, die nötige Erläuterung folgen.

Die Eingangsworte zum ersten Zitat sind oben schon angegeben; Pascal überging sie, obwohl sie sehr orientierend waren.

Das gleiche Schicksal erfuhren die unmittelbar folgenden Beispiele. „Epistolas amatorias manifeste turpes deferre malum est intrinsece — warum? weil darin ein Ärgernis liegt; epistolae, quibus advocatur amasia, indifferentes sunt, quia potest in alterum finem vocari — es ist also nur eine materielle Mitwirkung. Igitur eis, qui servi non sunt sive famuli, illud non licet, quia intrinsece malum; neque istud, quia valde gravi crimini propinquum est."

Also den Leuten, die unabhängig sind, ist auch die genannte materielle Mitwirkung nicht gestattet: die christliche Liebe verbietet es ihnen, da für sie kein zureichender Grund für eine solche Dienstleistung besteht.

Digitized by Google

Aber beim Diener handelt es sich in der Regel um große Nachteile, nicht selten um den Dienst selbst, den zu verlieren, besonders wenn er einträglich ist, für ihn einen großen Schaden bedeutet, zumal wenn er zurzeit oder gar für immer keinen anderen oder doch nur einen bedeutend schlechteren finden könnte.

Es ist nicht unsere Sache, das des weiteren durch Beispiele aus dem praktischen Leben zu beleuchten; wer Erfahrung hat, versteht, was wir sagen wollen.

Er versteht daher auch, in welche Zwangslage eine lasterhafte Herrschaft auch einen guten Diener zu bringen imstande ist.

15. Einen solchen nicht in Schaden zu bringen, soweit es mit seinem eigenen Seelenheil und unter pflichtmäßiger Vermeidung des Ärgernisses und der formellen Mitwirkung geschehen kann — das schwebte Escobar vor, als er die folgenden Worte niederschrieb:

„Famulis autem actiones indifferentes licitae erunt, quando sine gravi incommodo non possunt mutare domicilium et inibi perseverantes grave damnum timent, praecipue si dominus vehementer ab ira corripi soleret.

Indicabo, quaenam actiones communiter a famulis assumptae indifferentes sint: Parare equum, quo profecturus dominus ad amasiae domum; eum inibi commorantem foras custodire; amasiae mensam apponere, cibos praeparare, ad domum reducere; epistolas deferre — von da ab zitiert Pascal,[1] jedoch mit entsprechenden Auslassungen, die im Druck hervorgehoben sind — de quarum turpitudine gravi non moraliter constet, licet affectu sint exaratae; dona deferre ac referre; ostia aut fenestram aperire; domum amasiae ostendere; auxilium domino praestare, ut ascendat; scalam tenere.

Porro ut licite famulus teneat scalam, opus est, ut gravius solito damnum timeat; quia ascensus per scalam in domum iniuria est domus domino illata.“[2]

16. Diese Stelle verlangt also als Voraussetzung für die Erlaubtheit der bloß materiellen Mitwirkung ein grave damnum, das dem Diener in begründeter Aussicht steht, und

[1] Brief VI.
[2] L. c.

Digitized by Google

für den letzten Fall des Eindringens einen ungleich größeren Schaden. Daß sie dabei nur eine materielle Kooperation im Auge hat, beweist der Ausdruck „actiones indifferentes“. Und zwar besagt das Wort „communiter“, daß gelehrte Theologen sich für die Indifferenz genannter Handlungen aussprechen.

17. Wie urteilt nun Escobar selbst?

Eine Nachschau in seiner großen Moral ergibt, daß er folgenden Fällen eine eigene Besprechung widmet. Es sei bemerkt, daß er alle hierher gehörigen Fälle unter dem scandalum behandelt und demnach die cooperatio hier bei den Sünden gegen die Liebe nicht trennt, wohl aber bei den Sünden gegen die Gerechtigkeit.

„Petit dominus libidinem aggressurus famulum, ut eum custodiat, si forte aliquis damnificare intendat: licitumne est eum custodire.“ [1]

„Suppono,“ sagt er, „illicitum esse, si custodia dirigatur, ut famulus vel amicus comitans invadat alios concubinae competitores cum illis pugnaturus; quia hoc de se constat esse intrinsece malum.“ [2]

Er begrenzt demnach die Frage im folgenden Sinne: „Quid autem, si solum custodiat herum vel amicum, si forte aliquis ei damnum inferre intenderit, vel moneat, ut aufugiat, cum adest, qui illum offendere possit? Estne licitum?“ [3]

Es sei bemerkt, daß die Frage um die Erlaubtheit hier nur vom Standpunkte des Ärgernisses, beziehungsweise der Mitwirkung gestellt ist, und nur unter diesem Gesichtspunkte gelöst wird. Damit ist aber, wie oben schon angedeutet, noch nicht gesagt, daß dessenungeachtet jemandem eine materielle Mitwirkung nicht verboten sein kann wegen der nächsten Gelegenheit zur Sünde, wegen des Ärgernisses anderer u. dgl. m.

Escobar bringt nun des Sanchez Meinung, eine solche Bewachung sei etwas an sich indifferentes und könne demnach als materielle Kooperation aus einem genügenden Grunde gestattet sein.[4]

Als Gegner führt er Ferdinand de Castro Palao ins Feld:

„Non est licitum; quia tali securitate ex custode adhibita dominus vel amicus ille maiori libidine dat delicto

[1] U. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 2 c. 20 Dub. 88.
[2] L. c. n. 459.
[3] L. c.
[4] L. c. n. 460.

Digitized by Google

operam, quam si timore agitaretur. Ergo non est licitum, eum tunc custodire ac securiorem reddere."[1]

Nun markiert er seine eigene Meinung in der Randglosse: „Idem affirmo" und formuliert sie also: „Profecto famulus vel amicus sic comitans maximo sese periculo exponit, non solum dominum vel amicum defendendi, sed etiam excedendi defensionis modum; et ex alio capite tali securitate posita dominus vel amicus liberius in libidine excedit.

Unde existimo, maximam causam esse necessariam, qualem esse iudico, si famulus aut amicus timeret non oboediendo vel annuendo gravem iacturam in bonis fortunae vel honoris vel corporis futuram. Leviorem enim causam sufficientem esse non iudicarim."[2]

Escobar hält also eine solche custodia für an sich indifferent, verlangt aber eine sehr wichtige Ursache einerseits wegen der großen Gefahren, die damit verbunden zu sein pflegen, anderseits, weil sie leicht den Charakter eines scandalum, allerdings nur pusillorum, annehmen kann; über welches hinwegzusehen aus schwer wiegenden Ursachen erlaubt ist, wie schon früher erwähnt.[3]

Diese Entscheidung ist somit unanfechtbar.

18. „Cogitur quis," frägt er im nächsten Dubium, „scribere aut deferre amatorias literas t u r p i a continentes: liberaturne a scandali peccato?"[4]

Seine Antwort ist: „Existimo, haec prorsus esse illicita neque unquam honestari posse."[5] Der Grund ist ihm der des Sanchez: „quia haec nulli bono usui possunt deservire. Sunt intrinsece mala."[6]

Er schließt: „Crediderim vero, si dubium negativum vel probabile sit, an haec scripta contineant verba ad libidinem incitantia, posse famulum deferre, quia in casu dubii ratione subiectionis potest; imo pluribus doctoribus placet, obligatum esse oboedire."[7]

---

[1] L. c. n. 461.
[2] L. c. n. 462.
[3] Cf. S. Alph. Theol. mor. l. 2 c. 2 Dub. 5 a 3 n. 64 wo er sagt: „Salmanticenses recte advertunt, id (scil. comitari herum ad lupanar) nunquam licere, si herus ex comitatu animosior reddatur."
[4] L. c. Dub. 90.
[5] L. c. n. 363.
[6] L. c. n. 364.
[7] L. c. n. 365.

Digitized by Google

Auch diese Resolution kann nicht bekämpft werden, weil im Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines Befehles zu gehorchen Pflicht ist, da das Recht des Befehlenden sicher ist und ihm gewiß ein Unrecht durch den Ungehorsam in einem nicht sicher als Sünde erkannten Auftrage zugefügt wird. „In dubio melior est condicio possidentis.“.

19. Über die übrigen Fälle äußert sich Escobar nicht, sondern begnügt sich damit, die sententia communis in dem a. a. O. angegebenen Sinne einfach anzuführen.[1] Daher können auch wir darüber hinweggehen mit der bloßen Bemerkung, daß stets eine entsprechend wichtige Ursache vorausgesetzt wird.

Die von Innozenz XI. unter n. 51 verurteilte Sentenz hat in diese Materie insofern Klarheit gebracht, als für die materielle Kooperation eine proportionelle Ursache verlangt wird.

20. Die zweite von Pascal beanständete Stelle bezieht sich auf den Kleiderschmuck und betrifft nicht bloß das weibliche Geschlecht, sondern auch die Männer, wenn auch der Erfahrung nach hauptsächlich jenes. Sie ist die Antwort auf die Frage: „Quid de ornatu corporis aspiciendo a foeminis seu viris dato sentiendum?“ und hat folgenden Wortlaut: „Si sit animo, ut quis aut quae carnaliter adametur, mortale crimen est; si alio bono fine, ut maritus v. g. aut uxor alliciatur, non est peccatum; si fiat non malo fine, sed ob naturalem fastus inclinationem, veniale tantum erit, aut aliquando nullum.“[2]

Wie ersichtlich, ist hier von der Frage betreffs an sich lasziver Kleider abgesehen, die sich ja von selbst löst. Ebensowenig kommt hier beim 6. Gebot Gottes das etwaige Ärgernis zur Besprechung; sein Platz ist bei der christlichen Nächstenliebe. Es handelt sich also hier lediglich um die Frage, ob und wie schwer jemand sich gegen die Tugend der Keuschheit versündigen könne durch Schmuck, mag er nun in der Kleidung bestehen oder in dem, was man im engeren Sinne Schmuck nennt. Unter diesen Voraussetzungen ist Escobars Resolution ganz korrekt. Eine unsittliche Absicht macht den Schmuck zu einer schweren Sünde gegen die Keuschheit; eine gute Absicht hingegen, als die bei Eheleuten ist, einander zu gefallen, um den ehelichen Frieden zu wahren, macht denselben erlaubt.

Wird er aber getragen in keiner bösen, unkeuschen Absicht, sondern nur infolge einer natürlichen Neigung zum Stolze,

---

[1] L. c. sect. 1 c. 13 n. 145.
[2] Lib. th. m. tr. 1 Ex. VIII c. 1 n. 69.

Digitized by Google

so wäre es nur eine läßliche Sünde und manchmal gar keine — letzteres nach den allgemeinen Prinzipien der sittlichen Zurechnung dann, wenn schuldlose Unwissenheit oder Unachtsamkeit zutreffen würde.[1]

21. Pascal mißfällt diese Resolution Escobars, weil sie auf das etwaige Ärgernis, das aus dem Anblick einer schön gekleideten Frau für die Keuschheit anderer entstehen könnte, keine Rücksicht nehme. Das geht klar hervor aus seinem unmittelbar folgenden Zitat aus P. Baunys Somme des péchés, c. 45, welches den Frauen das Recht auf eine standesgemäße Kleidung wahrt.[2]

Dabei übersah Pascal, wie bereits angedeutet, daß die Moraltheologen das Ärgernis an einem anderen Orte zu behandeln pflegen. Deshalb kommt denn auch Escobar bei den Sünden gegen die christliche Nächstenliebe auf diesen Punkt nochmals zurück und gibt dort eine Antwort, die für den geschulten Moraltheologen vollkommen genügt.

„Ornat se foemina more patrio, sciens se ex hoc ornatu lascive ab aliquo amandam: an delinquat mortaliter?"

Er stellt diese Frage in der sogenannten „Praxis circa praedicta", seinem Sprechsaal für andere Moraltheologen, und deshalb antwortet er nicht aus sich selbst, sondern Sanchez, bei dem Pascal sich weiter belehren mußte,[3] falls ihm Escobars Zitat nicht verständlich genug war. Die Antwort lautet: „Non peccare graviter, cum sic ornata proditin publicum, iudicat Sanchez; quia utitur iure suo

[1] Im 3. Gliede „si fiat non malo fine" ist malus soviel als schwer sündhaft, was aus dem „veniale" und aus dem Beispiele des 1. Gliedes klar hervorgeht.

[2] Dasselbe besagt in bekannter französischer Rhetorik die Stelle aus P. Moines Schrift: „Le dévotion aisée". Dieser Buchtitel besagt nicht eine Frömmigkeit, die bequem, gemächlich ist, wie Wilhelm Wendrock (Nicole) durch seine Uebersetzung (commoda pictas) und Pascal selbst durch seinen Spott glauben machen will, sondern eine Frömmigkeit, die leicht, ohne große Anstrengung zu üben ist, indem sie nach der Wahrheit des Sittengesetzes, das nicht nur Pflichten auferlegt, sondern auch Rechte — und dazu gehört das auf eine standesgemäße Kleidung — gibt, alle Lebensverhältnisse beurteilt und einrichtet — alles getragen und durchdrungen von dem Geiste christlicher Gottes- und Nächstenliebe; also leicht im Sinne des Liebesjüngers Johannes 1. Brief V, 2: „Haec est charitas Dei, ut mandata eius custodiamus, et mandata eius gravia non sunt." Vgl. dazu Matth. XI, 18—19. So selbstverständlich dieser einzig zulässige Sinn den Katholiken bei katholischen Schriftstellern ist, muß er doch gegen die durch Pascal und Nicole in akatholische Kreise eingedrungene Mißdeutung ausdrücklich sichergestellt werden.

[3] Sanchez l. 1 Decal. c. 6.

Digitized by Google

neque est causa illius scandali nisi per accidens.“ [1]

Die Begründung besagt, daß jede Frau ein Recht auf die landesübliche standesgemäße Kleidung habe und daß daher, wenn jemand infolge ihres Anblickes in eine Versuchung gegen die Keuschheit einwillige, er sich diese Sünde selbst zuzuschreiben habe.

Und in der Tat, der Mensch ist ja kein Automat, er hat einen freien Willen, durch den er Herr über die Versuchung ist. Wenn also jemand seines Rechtes sich bedient, so kann er für die Folgen, die sich für andere aus ihrer eigenen Schwachheit oder Bosheit, also per accidens, ergeben, doch nicht verantwortlich gemacht werden, zumal solchen Leuten die Frau als solche schon, auch ohne allen Schmuck, zum Anstoß wird. Wollte man also exzessiven Grundsätzen, wie die Pascals es sind, huldigen, so müßte man konsequent zur Ausrottung des Frauengeschlechtes fortschreiten, und auch damit wäre dem berührten Übel keineswegs abgeholfen, wie die Heilige Schrift[2] und die traurige Erfahrung lehrt.

22. Wenn aber von einem Rechte die Rede ist, so ist noch keineswegs gesagt, daß sein Gebrauch ein rein willkürlicher sein darf; vielmehr verlangt die sittliche Ordnung, daß der Mensch stets einen sittlichen Zweck verfolge und, soweit es ohne zu große eigene Belastung geschehen kann, auf den Nächsten Rücksicht nehme. So fordert es die christliche Nächstenliebe.

Nun ist klar, daß es einer Frau zu viel zumuten hieße, sollte sie ihrer standesgemäßen Kleidung und des freien Ausganges sich deshalb begeben, weil es Leute geben kann, denen ihr Anblick gefährlich wird.

Denn das wäre gleichbedeutend mit ihrer lebenslänglichen Abschließung von jedem gesellschaftlichen Verkehr, was orientalische Sitten einführen hieße.

Wenn es sich jedoch um einen ganz bestimmten Einzelfall handelte, wo Zurückhaltung ihrerseits in der Kleidung wie in der freien Bewegung tatsächlich den gewünschten Nutzen schaffte und die betreffende Person vor der Sünde bewahrte, so steht Sanchez nicht an, einer Frau diese Selbstbeschränkung für das eine- oder anderemal und selbst durch einige Zeit zur Pflicht zu machen, falls sie dies ohne verhältnismäßig große Beeinträchtigung leisten kann.

---

[1] L. th. m. tr. 5 Ex. V c. 6 n. 52,
[2] Rom. I, 24, 27.

Digitized by Google

23. Derselben Ansicht bezüglich beider Fälle ist Escobar.

Hinsichtlich des ersteren, wenn es sich nämlich um sittlich schwache Leute im allgemeinen handelt, lautet seine Resolution: „Si ornatus est iuxta personae qualitatem et communem usum, nullum reor esse peccatum se ita ornare et aspectui virorum offerre,[1] modo absit prava intentio, etiamsi sciat, turpiter ab aliquo — in der Frageſtellung heißt es „ab aliquibus“ und nach dem nächſtfolgenden Dubium ſoviel als indeterminate, in universali — esse amandam. Esset enim grave onus, mulieres obligare semper inornatas procedere vel domi esse reclusas.“[2] Die gegebene Begründung ſpricht für ſich ſelbſt.

24. Den zweiten Fall beſpricht Escobar im folgenden Dubium: „Foemina e domo egrediens, stans ad ostium vel fenestram sciens, ab adolescente turpiter esse amandam, nulla causa honesta existente, committitne delictum scandali?“

Es iſt alſo hier die Rede von einer beſtimmten Perſon, die beim Anblick einer Frau unreinen Begierden ſich überläßt, von denen ſie ſichere Kenntnis hat.

Sanchez' Anſicht, die Escobar an zweiter Stelle anführt, iſt folgende: „Committit profecto (delictum scandali), si nulla necessitate vel utilitate, sed solum vanitate ducta aspectui viri eam turpiter adamantis se offerat; quia ex obligatione charitatis quilibet tenetur evitare proximi ruinam, si commode possit. Potest autem commode, quando absque iactura alicuius rei necessariae vel utilis potest. Ergo tenetur.“[3]

Dieſer Anſicht ſchließt ſich Escobar in ſeiner Reſolution an. „Ego quidem existimo causam iustam adesse debere. Non

---

[1] „Aspectui virorum se offerre“ iſt erklärt durch das „procedere“ scil. in publicum und bedeutet nichts anderes als in der Oeffentlichkeit erſcheinen, wo man aber auch Perſonen des anderen Geſchlechtes begegnet, keineswegs aber den Männern abſichtlich unter die Augen gehen: „dummodo absit prava intentio,“ ſagt Escobar.

[2] L. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 2 c. 20 Dub. 82 n. 440, wo er den richtigen Zuſatz macht: „Quod si superfluus sit ornatus, non puto ex hac parte peccatum mortale committi, sed veniale solum. Mecum Castro Palao p. 1 tr. 6 d. 6 punct. 7 n. 1. Die Frage lautet: „Mulier se ornans et virorum offerens aspectui, sciens ab aliquibus turpiter se amari posse, perpetratne scandali peccatum?“

[3] L. c. n. 442.

Digitized by Google

autem iudico causam esse iustam exercitium libertatis utpote bonis ac pravis actibus commune.

Fateor ingenue non debere foeminam ob adolescentis malitiam — sollte doch er seine Augen von ihr wenden und ihr aus dem Wege gehen — absolute exeundi ac procedendi per plateas libertate privari, quia privatur re sibi utili et saepe necessaria."

Diese Entscheidung ist maßvoll und vernünftig und ist daher moraltheologisches Gemeingut geworden.

So ist also Escobar wieder gerechtfertigt und Pascals Leichtfertigkeit im Anklagen und sein ungenügendes Wissen auf moraltheologischem Gebiete stehen vor aller Augen.

25. Zum Schlusse muß noch auf einen Vorwurf Pascals reagiert werden, den seine Parteigänger von ihm entliehen, um ihn in die Welt zu setzen; es ist der Vorwurf einer ungebührlich breiten Behandlung der Sünden gegen das sechste Gebot Gottes.[1]

Darauf wollen wir mit Fragen antworten.

Wer hat Pascal verpflichtet, die berührte Materie zu lesen — wenn er sie anders gelesen? Sein Jesuit, den er als seinen Meister aufführt, ist ja nur eine stilistische Figur.

Meint Pascal, daß die Kommentare über gewisse Verbrechen gegen die Keuschheit, welche jedes christliche Strafgesetz verbietet und ahndet, vor die große Menge gehören?

Weiß er nicht, daß solche Verbrechen wenigstens vor dem kirchlichen Gerichtshof nie öffentlich verhandelt wurden, wie sie nunmehr auch vor dem bürgerlichen Forum stets in geheimer Verhandlung abgeurteilt werden?

Glaubt er nicht, daß die ganze Gynäkologie in ihrer breiten Ausführlichkeit vor keinen anderen Zuhörer- und Leser-

[1] Brief IX: „Voilà tout ce que je puis dire de tout ce que j'entendis et qui dura si longtemps, que je fus obligé de prier enfin le père de changer de matière ... Nous ne parlerons point, dit-il, de celles, qui auraient l'intention impure." Und schon früher: „Ce n'est pas qu'ils ne traitent des questions assez curieuses et assez indulgentes et principalement pour les personnes mariées ou fiancées. J'appris sur cela les questions les plus extraordinaires qu'on puisse s'imaginer. Il m'en donna, de quoi remplir plusieurs lettres: mais je ne veux pas seulement en marquer les citations, parce que vous faites voir mes lettres à toutes sortes de personnes; et je ne voudrais pas donner l'occasion de cette lecture à ceux qui n'y chercheraient que leur divertissement." Die Nicolsche Uebersetzung ist noch tendenziöser gefärbt. Uebrigens hat auch diese infamierende Anschuldigung in Du Moulins zitierter Schrift ihr Vorbild; sie findet sich in dem Abschnitt: La Confession sacramentale.

Digitized by Google

kreis gehört, als den der Fachgelehrten oder solcher, die ein pflichtmäßiges Interesse daran zu nehmen haben?

Oder will Pascal dem Mediziner verbieten, sich mit der Heilung auch der Frau und ihrer Krankheiten zu befassen?

Oder meint er, daß die Mediziner und Juristen, die Ärzte und Richter über eine größere sittliche Kraft verfügen, als die Theologen, die Beichtväter und Seelsorger, um jenen zu erlauben, was er diesen verbieten will — den Priestern, sagen wir, denen schon ihr Beruf den größten sittlichen Ernst zur Pflicht macht und denen er in den göttlichen Gnadenmitteln eine unversiegliche Quelle göttlicher Tugendkräfte vermittelt!

Gleitet einer aus bei der Pflichterfüllung, so ist das seine Schuld; er konnte und kann sich vorsehen. Aber deshalb darf die priesterliche Berufspflicht ebensowenig leiden als die des richterlichen und ärztlichen Standes. Es ist eine der strengsten und heiligsten Berufspflichten des Priesterstandes, die Seelenkrankheiten zu behandeln und zu heilen, und es hat dies in der von Christus geordneten Form des Bußsakramentes zu geschehen, das Heilanstalt und Gericht zugleich ist. Demnach ist auch der Priester Richter und Seelenarzt in einer Person.

Zur treuen und gewissenhaften Erfüllung dieses seines Doppelberufes nun bedarf er nicht minder einer sorgfältigen Belehrung und Schulung als der weltliche Richter oder der Arzt sterblicher Leiber. Das und nur das bietet ihm die Moraltheologie und nichts weiter, und zwar in einer trockenen, von jeder reizenden Pikanterie freien, streng wissenschaftlichen Form — und daran kann Pascal etwas Unrechtes finden? — Daran kann Anstoß nehmen nur derjenige, der entweder ein Gegner des heiligen Bußsakramentes ist oder ein Förderer der Unsittlichkeit sein will. Denn nichts kann erfahrungsgemäß sicherer die Unsittlichkeit heilen als ein offenes demütiges Bekenntnis in der Beicht, wo dem Unglücklichen Gnade und Trost, Kraft und Mut, Rat und Führung zugleich wird.

26. Wer gibt also Ärgernis? Der Moralist, der die pflichtmäßige Belehrung, so gut er es versteht, in der nüchternsten Form und in einer toten Sprache vermittelt, oder der Laie, der aus dem ganzen Unterrichtsstoff gerade die Punkte herausgreift, die die Sinnlichkeit zu reizen und die schlimmste aller Leidenschaften aufzustacheln geeignet sind, und sie seinen Lesern in der Muttersprache darbietet — losgelöst von dem ernsten Zusammenhang und der tiefen und deshalb sehr ernst stimmenden Begründung, hingegen umkleidet mit der ganzen

Digitized by Google

Leichtfertigkeit und der schamlosen Frivolität zynischer Satyre?

Pascal ist ein Typus aller moralisierenden Pamphletisten der Folgezeit geworden, nur daß letzteren sein Geist und Witz fehlte und ihre Produkte daher in jeder Hinsicht rohere Formen annahmen, als die seinigen.

Kapitel XIV.

Eid und geheimer Vorbehalt.

1. Obwohl Escobar im vorliegenden Gegenstande von Pascal nicht berührt wird, so verlangt es doch die Wichtigkeit der Sache, wie die Unparteilichkeit der Darstellung, dessen Lehre hierüber zu hören.

2. Es ist bekannt, daß Innozenz XI. vier hieher gehörige Thesen verurteilte.[1] Unsere Sache muß es nun sein, zu untersuchen, wie manche Autoren zu solchen Kasuslösungen kamen.

Ist es doch das einhellige Prinzip aller katholischen Theologen, daß eine Lüge unter keiner Bedingung erlaubt sei, weil sie a n s i ch schlecht sei.

Was unter den Vätern Augustinus sagt: „Quisquis esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitretur aliorum,“ [2] das wiederholt mit anderen Worten der Engel der Schule: „Medacium non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur proximo, sed e x s u a i n o r d i n a t i o n e. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum. Et ideo non est licitum mendacium ad hoc, quod aliquis a quocunque periculo liberet.“ [3]

Also um keines noch so großen Vorteils oder Nachteils willen ist es nach Thomas erlaubt, im Interesse eines anderen zu lügen; was selbstverständlich vom eigenen Interesse in gleicher Weise gilt.

Denn „mendacium,“ sagt er mit Aristoteles 4. Eth., c. 7, est p e r s e pravum et fugiendum; unde o m n e menda-

[1] Dekret 2. März 1679 n. 26—29.
[2] De mendacio c. 20.
[3] S. th. 2, 2 qu. 110 a 3 ad 4m.

Digitized by Google

cium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit in libro: Contra mendacium c. 15.“ [1]

Und diese Stimme klingt fort durch alle Jahrhunderte, sie ertönt aus allen Moraltheologien wie Moralphilosophien.

3. So wahr nun dieser eine Grundsatz ist, daß die Tugend der Wahrhaftigkeit jede Lüge verbietet, ebenso wahr ist ein anderer Grundsatz, daß sie keineswegs fordert, alles, was man weiß, zu sagen; vielmehr verpflichten andere Gebote, wie die christliche Liebe und die Gerechtigkeit, gar manches als Geheimnis zu bewahren, auch wenn man darum direkt, jedoch unbefugterweise gefragt wird.

Solange man nicht gefragt wird, liegt die Sache sehr einfach; man schweigt. Aber auf ausdrückliche Fragen ist mit dem bloßen Schweigen nicht immer die Erfüllung jener Gebote gewährleistet; denn nur zu leicht wird das Schweigen als zustimmende Antwort aufgefaßt, oder aber es gibt wenigstens Anlaß zum Argwohn und zu weiterer Nachforschung und führt schließlich zur Kenntnis dessen, was verschwiegen bleiben sollte.

4. Daher fügt Thomas seiner zuerst zitierten Stelle die Bemerkung hinzu: „Licet tamen occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in libro: De mendacio c. 10.“ [2]

Und in seinem Buche: Contra mendacium sagt Augustinus: „Non hoc est occultare veritatem, quod est proferre mendacium. Quamvis enim omnis, qui mentitur, velit celare, quod verum est, non tamen omnis, qui vult, quod verum est, celare, mentitur.“ [3]

Es galt demnach aus den oben genannten Gründen zu allen Zeiten als Prinzip das Wort desselben Augustinus: „Occultare in tempore, quidquid occultandum (prudenter) videtur, licet, mentiri autem nunquam licet.“ [4]

5. Aus dieser Sachlage erwuchs den Moraltheologen die Pflicht, über die Bewahrung des Geheimnisses, das bekanntlich in ein dreifaches, ein natürliches, ein anvertrautes und das Amtsgeheimnis unterschieden wird, abzuhandeln und die verschiedenen Wege, die sich zur Erfüllung dieser höchst wichtigen und folgenschweren Pflicht darbieten und im praktischen Leben, ob mit Recht oder Unrecht, tatsächlich

[1] L. c. in corp. art.
[2] L. c. ad 4m.
[3] c. 10 n. 23
[4] De mendacio c. 10 n. 17.

Digitized by Google

eingeschlagen werden, nach ihrer sittlichen Berechtigung zu untersuchen.

Sie hielten sich dabei stets zwei Grundsätze vor Augen, gegen die zu verstoßen ihnen ganz und gar ferne lag.

Der eine wurde schon eingangs erwähnt; er lautet: Jede Lüge ist Sünde und es gibt nichts, was ihren Gebrauch rechtfertigt.

Der zweite aber besagt, daß demjenigen, der und soweit er ein Recht hat, die klare Wahrheit zu erfahren, dieselbe ohne Unrecht nicht vorenthalten werden kann. Sie ist demnach auch mitzuteilen.

„Certum est," sagt Escobar, „si iudex ita iuridice — d. i. der Prozeßordnung gemäß oder, wie man auch sagt, gerichtsordnungsmäßig — interroget, ut quis teneatur veritatem fateri, peccaturum lethaliter, si amphibologico utens iuramento veritatem occultet; quia agit contra oboedientiam superiori debitam." [1]

Was hier bezüglich des Richters gesagt ist, gilt, wie aus der Begründung zu ersehen, bezüglich jedes Vorgesetzten innerhalb der Grenzen seines Rechtes.

6. „Idem est," fährt Escobar fort, „quando ad alicuius contractus firmitatem iuramentum expostulatur, aliquis vero, ut obligatione solveretur, amphibologice iuraret; quia decipit proximum in re gravi." [2]

[1] V. Th. m. t. 4 l. 29 sect 2 c. 17 Probl. 19 n. 194. Es kann nicht Anstoß genommen werden an der beregten Einschränkung des richterlichen Fragerechtes, da ja die Natur der Sache sie fordert und die positiven Gesetze sie anerkennen und in den Prozeßordnungen gewährleisten. Man darf vom Menschen nichts Unmögliches verlangen, auch nicht das moralisch Unmögliche, wie es ein Selbstbekenntnis ist ohne ordnungsmäßige Überführung, zumal wenn sich daran die schwersten Folgen knüpfen.

[2] L. c. Die Natur eines Kontraktes hat jede Anstellung in Staatsdiensten und es ist ein Lohnvertrag. Zum Kontrakte gehören aber auch die Kontraktsbedingungen, die der anstellende Staat zur Vorschrift macht. Wer diese Bedingungen umgeht und diesen Tatbestand nachher vielleicht sogar unter Eid leugnet, der verletzt das Recht des einen Kontrahenten auf volle Wahrheit und begeht nebst diesem Unrecht noch einen Meineid. Daher verurteilte auch Innozenz XI. den Satz n. 28: „Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali praestare iuramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi non habito respectu ad intentionem exigentis, quia non tenetur fateri crimen occultum." Die Vertreter dieser verurteilten Sentenz verkannten das Vertragsverhältnis der staatlichen Anstellung und hielten die einen Manifestationseid bezüglich der einwandfreien Form der Bewerbung ver-

Digitized by Google

Also auch bei Vertragsschließung muß Klarheit walten.

Aber auch außer diesen Fällen, die ein strenges Recht auf volle und klare Wahrheit betreffen, ist es nicht ohneweiters gestattet, sich einer verhüllten Ausdrucksweise nach Willkür zu bedienen und noch viel weniger daraufhin zu schwören.

Auch das sagt uns Escobar im unmittelbaren Anschlusse an seine obigen Worte.

7. „Si vero extra legitimum iudicium vel extra contractus, indigentes iuramento ad firmitatem, loquamur, nemini dubium esse potest, loqui et a fortiori iurare sine necessitate vel utilitate speciali in alio sensu ab eo, quem auditores intelligunt, esse peccatum; quia talis loquendi modus contrarius est civili ac politicae hominum conversationi maxime in rebus seriis omniaque dolis ac fallaciis exundarent.

Quare etsi tunc peccatum mendacii non committatur, delinquitur contra praeceptum affirmativum dicendi veritatem sincere ac simpliciter.“ [1]

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß eine ganze Reihe von Fällen und gerade der wichtigsten überhaupt von der Diskussion über den Gebrauch von Ausdrucksweisen, welche die Wahrheit verschleiern sollen, von vorneherein ausgeschaltet ist, und daß einer zügellosen Willkür selbst im gewöhnlichen gesellschaftlichen Verkehr kein Freipaß ausgestellt wird. Es wird eine Notwendigkeit oder ein besonderer Nutzen als Voraussetzung verlangt.

8. Daß nun in der Beurteilung der einzelnen in Betracht kommenden Fälle trotz redlichen Willens Irrungen in der zweifachen Richtung unterlaufen konnten und auch unterliefen, daß Moraltheologen eine Redeweise als wahr und er-

fügenden Verordnungen nicht für Vertragsbedingungen, sondern lediglich nur in der Absicht gegeben, um Unwürdigen den Weg zu Aemtern zu verlegen, die auf dem Weg der Protektion oder der Bestechung an ihr Ziel zu gelangen pflegen. Wenn nun ein sonst fähiger Bewerber auf diesen krummen Wegen zu einem Amte komme, so habe, meinten sie, der Staat kein Recht, die Selbstoffenbarung dieses Defektes in der Bewerbung vom Ernannten zu verlangen und dieser könne einem Unbefugten, wie in diesem Falle der Staat es sei, mit einer Reservation antworten und schwören, da er selbst ein gewisses Recht habe auf seinen in der Oeffentlichkeit intakten guten Ruf und es von ihm unmögliches fordern hieße, sollte er sich selbst diffamieren Ad impossibilia nemo tenetur. Und daher entfalle in dem vorliegenden Falle die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes und demnach auch seine Uebertretung.

[1] L. c.

Digitized by Google

laubt ansahen, die es tatsächlich nicht mehr war, oder einen Grund für die Erlaubtheit der Verschleierung einer Wahrheit als angemessen betrachteten, der in keinem rechten Verhältnisse zur Wichtigkeit des Falles stand; wer wollte sich bei der Schwierigkeit einer solchen Aufgabe darüber wundern oder gar dessen spotten? Irren ist menschlich.

Übertrüge man übrigens solchen Spöttern die gleiche Aufgabe, man würde nicht selten seine Wunder dabei erleben.

Gehen wir nun näher auf die Sache ein!

9. Vorerst ist zwischen der Äquivokation oder Amphibologie im engeren Sinne und dem sogenannten geheimen oder inneren Vorbehalt genau zu unterscheiden. Bei der Äquivokation ergeben sich keine Schwierigkeiten. Es gibt nämlich in jeder Sprache Worte, die, obwohl lautlich ganz gleich, einen ganz verschiedenen Sinn haben.

Wenn z. B. jemand sagen würde: Germani sumus, so kann das heißen entweder „wir sind Deutsche" oder „wir sind leibliche Geschwister".

Oder wenn jemand in deutscher Sprache sagte: „Das sind Schwaben", so würde das Volk hier bei uns entweder an die Leute aus Schwaben oder an sogenannte Schwabenkäfer denken.

Aus solchen Ausdrucksweisen können sich gewisse Irrungen der Zuhörer ergeben; aber Lügen sind sie nicht.

Denn eine Lüge ist der geflissentliche Gebrauch von Worten, die sich zum Ausdruck dessen, was man denkt und sagen will, nach dem Sprachgebrauche nicht eignen.

Ihr Wesen besteht also in dem bewußten Mißverhältnis zwischen dem sprachlichen Ausdruck und dem auszudrückenden Inhalt, was bei den Äquivokationen nicht zutrifft.

Vorausgesetzt also, daß einerseits der Fragesteller kein strenges Recht auf eine offene Antwort hat, und daß anderseits ein verhältnismäßig wichtiger Grund für den Antwortenden vorliegt, die betreffende Sache geheim zu halten, so sind dieselben sittlich nicht unerlaubt. Der etwaige Irrtum wird einfach zugelassen; der Fragende mag sich eben denken, was er will.

10. Ähnlich verhält es sich, wenn ein und dasselbe Wort oder derselbe Satz nach dem Sprachgebrauche einen mehrfachen Sinn zuläßt. Nur ist zu bemerken, daß bei der Verschiedenheit des Geistes der Sprachen, was in der einen Sprache zulässig erscheint, es nicht auch in einer anderen sein muß.

Eine verschiedene Auffassung gestattet z. B. der Satz: Das ist Escobars Buch oder Raffaels Gemälde; denn es kann

Digitized by Google

sowohl heißen: Das ist Escobars oder Raffaels Eigentum, als auch: Das Buch ist von Escobar, das Gemälde ist von Raffael. Der eine Satz hat also eine zweifache, gleich ursprüngliche Bedeutung.

Oder es kann ein Wort einen ursprünglichen und einen abgeleiteten, einen buchstäblichen und einen übertragenen Sinn haben. Man denke z. B. nur an das Wort „ratio"!

In allen diesen Fällen der Amphibologie bleibt es dem Zuhörer, dem Leser überlassen, den beabsichtigten Sinn herauszufinden, und gelingt es ihnen nicht, so haben sie nach den oben gemachten Voraussetzungen kein Recht, sich beschwert zu fühlen oder über Lüge zu klagen. Denn, nochmals sei es gesagt, das sind keine Lügen, wie jeder Vernünftige einsieht.

Nur Unvernunft kann daher gegen das diesbezügliche Moralprinzip ankämpfen, welches Alphonsus also formuliert: „Certum est et commune apud omnes, quod ex iusta causa licitum est uti aequivocatione modis expositis et eam iuramento firmare."[1]

11. Wenn manche schon die eben besprochene Verhüllung der Wahrheit zur Mentalrestriktion rechnen, so geschieht dies mit wenig Recht. Denn hier wird ja nichts im Geiste zurückbehalten oder reserviert, sondern alles offen ausgesprochen, allerdings in Worten und Sätzen, die nicht eindeutig sind.

Bei der Mentalreservation wird aber vom Sprechenden tatsächlich etwas reserviert, es ist eine Bedingung, eine Einschränkung, die der Aussage einen anderen Sinn gibt.

Nun kann es aber geschehen, daß diese beabsichtigte Modifikation der Rede aus ihren Begleitumständen vom Zuhörer bei entsprechender Aufmerksamkeit durchgefühlt und in Anschlag gebracht werden kann, so daß er den Sprecher ganz richtig versteht trotz der anders oder sogar entgegengesetzt lautenden Worte.

Beispiele belehren am besten — brevis via docendi per exempla. Wenn ein Schüler beim Examen versagt und der Lehrer ihm sagt: „Sie haben ja ausgezeichnet gekannt", so weiß jener doch, daß dessen Worte gerade das Gegenteil von dem besagen, was sie buchstäblich ausdrücken. Aus dem Ton der Stimme, sicher aus dem Ungenügenden seiner eigenen Leistungen kann und muß er dies entnehmen.

Oder wenn ein Untergebener einen Vorgesetzten über Maßnahmen lobt, die offensichtlich eher alles als gut und

[1] Theol. mor. l. 3 tr. 2 c. 2 Dub. IV. n. 151.

Digitized by Google

lobenswert sind — so lobte Alphonsus einen neapolitanischen Minister —, so kann derselbe sehr gut verstehen, daß ihm in Wirklichkeit nahegelegt wird, was er nicht tun, beziehungsweise was er besser machen soll.

Solche Ironien sind mit einem inneren Vorbehalte gesprochen, der jedoch unschwer zu erkennen ist.

Diese sogenannte reservatio sensibiliter mentalis oder non pure mentalis, wie sie die Moraltheologen nennen, hat nach dem Gesagten nichts Verwerfliches, ja sie ist unter Umständen geradezu notwendig. Insbesondere kann man hohen Vorgesetzten wie sehr leidenschaftlichen und gewalttätigen Menschen gegenüber selten anders als „durch die Blume" reden.

12. Aber nicht bloß bei Ironien, sondern auch in anderen Fällen läßt sich die reservierte Bedingung oder Einschränkung der Rede erkennen.

Als gewöhnliches Schulbeispiel dient die Antwort eines Priesters auf Fragen, die das Beichtgeheimnis berühren.

Ein „ich weiß nichts" unter solchen Umständen versteht jeder Unterrichtete; es besagt, daß er keine Kenntnis habe aus der gewöhnlichen Quelle menschlicher Erkenntnis, die allein ihn zu einer Mitteilung ermächtigt.

Der gleiche Fall liegt bei allen Amtsgeheimnissen vor, und jeder Unberufene wird sich bei seinen indiskreten Fragen diese oder eine ähnliche Abfertigung gefallen lassen müssen, ohne sich über Lügen beklagen zu können. Sie sind keine Lügen, weil ja doch aus den Umständen klar ist, was und wie es gemeint ist.[1]

Und daher spricht Alphonsus die allgemeine Ansicht nicht bloß der katholischen Moraltheologen, sondern aller Vernünftigen aus, wenn er den Grundsatz feststellt: „Licitum est ex iusta causa uti restrictione non pure mentali, etiam cum iuramento, si illa ex circumstantiis percipi potest."[2]

13. Nun aber gingen einige Moraltheologen — es widersprachen genug andere — noch weiter und verirrten sich zu der Ansicht, daß die Wahrheit auch dann noch unverletzt bleibe, wenn der Sprechende eine modifizierende Bedingung in seinem Gedanken zurückhalte, die der Zuhörer in keiner Weise durchfühlen und erfassen kann. Diese Reservation heißt

---

[1] So erklärt sich Marc. XIII. 32. Vergleiche Joa. VII, 8.

[2] L. c. n. 152 2o Der Bedingungssatz ist nichts anderes, als die Erklärung der Bestimmung „non pure mentalis".

Digitized by Google

die rein innerliche — reservatio pure mentalis; ihre Vertreter nannten eine solche Ausdrucksweise auch Amphibologie, allerdings mit Unrecht; denn sie ist und bleibt ihrem Wesen nach eine Lüge.

Wie verfielen sie denn aber auf diesen Irrtum?

Sie übersahen, daß die Sprache etwas gegebenes ist, unabhängig von der Willkür, wie von der Absicht des Sprechenden, ihrer Natur nach ein ganz bestimmtes Mittel des Gedankenaustausches und der Verständigung nicht mit Gott, der ja die Gedanken kennt und „die Herzen ergründet", sondern mit den Nebenmenschen, die nur durch die sinnlich wahrnehmbaren Worte zur Kenntnis der Gedanken und Absichten des Sprechenden gelangen können.

Gewiß hat vor Gott Wahrheit jeder Satz so, wie er gemeint ist. Und wenn daher jemand z. B. eine Schwurformel gebrauchen würde, die es tatsächlich nicht ist, so schwört er wirklich und ist vor Gott und in seinem Gewissen gebunden, falls es sich um einen erlaubten Versprechungseid handelt, obwohl die Menschen und selbst das Gericht aus dem Mangel einer wirklichen Schwurformel den Eid als nicht vorhanden erachten.

Oder wenn, wie Gratian ein Beispiel gibt, ein unschuldig Angeklagter mit der von ihm selbst geschriebenen Rechtfertigungsschrift, wie er glaubt, in der Hand — in Wirklichkeit aber hält er die Anklageschrift, die mit ihr vertauscht worden war — schwört, er sei frei von den angeworfenen Verbrechen, wie die Schrift in seiner Hand es ausführe und beweise, so sei sein Eid keine Bekräftigung seiner Schuld, wie Menschen glauben mögen, sondern er gelte so, wie Gott nach der Absicht des Schwörenden ihn aufnehme.

Oder — und das ist ein anderes Beispiel Gratians —, wenn Bürger den Staatshäuptern Gehorsam in allen zum Ruhme des Staates getroffenen Verfügungen auf Grund eines in diesem Sinne abgefaßten Instrumentes eidlich versprochen zu haben glauben, das aber ohne ihr Wissen absichtlich gegen ein anders lautendes ausgetauscht wurde, so sind sie nach der Absicht ihrer Schwurableistung vor Gott auf den Inhalt des ersten Instrumentes verpflichtet, mag auch das unterschobene sie davon freisprechen.

Oder, um noch ein anderes Beispiel anzuführen, würde das Urteil ebenso ausfallen müssen, wenn der Schwörende ein

Digitized by Google

fremdsprachiges Instrument beschwört, das ihm jedoch unrichtig verdolmetscht wurde.

In diesem Sinne nun gelten ganz und voll Gregor des Großen Worte: „Humanae aures verba nostra talia judicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia ea audiunt, qualia ex intimis proferuntur.“ [1]

Daran knüpft Gratian die erläuternde Bemerkung: „Certe noverit ille, qui intentionem et voluntatem alterius variis explicat verbis, quia non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem et intentionem: quia non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni.“ [2]

Gratians Anweisung ist richtig. Bei der Erklärung des Willens und der Absicht eines anderen hat man vor allem auf diese, soweit sie irgendwie sicher bekannt ist, zu achten und darnach die mangelhafte Willensäußerung zu beurteilen.

14. Auf diese Stelle Gratians fußten nun obige Moralisten und sie betonten einseitig seine Worte „quia non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni“, noch mehr aber die Gregors: „Divina iudicia talia audiunt, qualia ex intimis proferuntur.“

Unter der Voraussetzung nun, daß der Fragende kein strenges Recht auf Eröffnung des Gefragten habe, — deshalb sagen sie stets „extra legitimum iudicium et extra contractus“ — geschehe ihm auch kein Unrecht, wenn ihm die Wahrheit vorenthalten werde, und vor Gott rede man ja die Wahrheit, da man mit den gebrauchten Worten nur das sagen wolle, was man denke, und die Rede durch den im Gedanken gemachten Zusatz tatsächlich volle Wahrheit sei.

Und deshalb, weil eine solche Rede im Zusammenhange mit dem im Geiste gemachten Zusatze vor Gott volle Wahrheit sei, könne man Gott zum Zeugen ihrer Wahrheit anrufen. Ein solcher Eid sei demnach kein Meineid, weil ihm ja die Bedingung der Wahrheit nicht mangle; wohl aber könne er gegen die zwei anderen Bedingungen zur Erlaubtheit des Eides verstoßen — gegen das iudicium und die iustitia, — er könne nämlich aus einer zwar erlaubten, aber nicht entsprechend wichtigen Ursache und daher in diesem Sinne leichtfertigerweise geleistet werden, dann sei er läß-

[1] l. 26. Mor. c. 7.
[2] c. 11 C. 22. qu. 5.

Digitized by Google

liche Sünde; oder aber aus einer sündhaften, ungerechten Ursache, dann sei er schwere oder läßliche Sünde, je nach der Größe der Ungerechtigkeit, die begangen werde.

15. Wie man sieht, hat diese Betrachtungsweise, die durch Gratians zitierten Kanon veranlaßt war, etwas Bestechendes; nur wurde dabei, wie schon oben angedeutet, das Wesen und die natürliche Bestimmung der Sprache übersehen, Menschen gegenüber Verständigungsmittel zu sein.

Jeder Gebrauch der Sprache, der durch rein innere Vorbehalte den Menschen, die nicht ins Herz sehen, das Verständnis des vom Sprechenden Gemeinten überhaupt unmöglich macht, ist ein ihrer Natur widerstrebender, unnatürlicher und somit dem Willen Gottes als Urhebers der menschlichen Natur und alles dessen, was aus ihr mit Notwendigkeit folgt — und dazu gehört die Sprache — direkt widersprechender und daher eine Sünde, weil Lüge, beziehungsweise Meineid, wenn sie beschworen wird.

Das betont der englische Lehrer wiederholt: „Cum enim voces naturaliter sint signa intellectum (i. c. conceptuum), innaturale est et indebitum (i. c. contra ordinationem divinam), quod aliquis voce significet id, quod non habet in mente.“ [1]

„Cum locutio inventa sit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocunque aliquis loquitur, quod in corde non habet, loquitur, quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio, unde omne mendacium est peccatum, quantumcunque aliquis propter bonum mentiatur.“ [2]

Und zur Begründung der Sündhaftigkeit der Scherzlüge sagt er: „Operatio aliqua potest considerari dupliciter: uno modo secundam se ipsam (i. e. secundum naturam suam), alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo iocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum nec fallat ex modo dicendi.“ [3]

„Mendacium .... habet rationem peccati .... ex sua inordinatione. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta.“ [4]

[1] S. th. 2, 2 qu. 110 a 3 c.
[2] 3. l. sent. dist. 38. qu. 1 a 3 sol.
[3] S. th. 2. 2 qu. 110 a 3 ad 6m.
[4] L. c ad 4m.

Digitized by Google

Deshalb wurde von Innozenz XI. mit Recht der Satz verurteilt: „Si quis vel solus vel coram aliis sive interrogatus sive propria sponte sive recreationis causa sive quocunque alio modo iuret se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit vel aliud quodvis additum verum, revera non mentitur nec est periurus.“[1]

16. Aber die Gerechtigkeit war Pascal schuldig, diesen Moraltheologen, die keineswegs nur Jesuiten waren, angedeihen zu lassen, daß sie nicht durch Menschenrücksichten, sondern durch eine verfehlte Spekulation zu einem solchen Ergebnis kamen, dem übrigens, wie schon oben bemerkt, Theologen aus allen Lagern — auch aus dem Jesuitenorden entschieden widersprachen, bis die kirchliche Verurteilung erfolgte.

17. Er erübrigt nur noch, Escobars Lehre nachzutragen.

Im Lib. theol. mor. spricht er an zwei Stellen vom Gebrauch der Amphibologie, im Examen III und X des ersten Traktates.

Im letzteren frägt er: „Num veritatem aliquando celare licet?“; worauf er antwortet: „Licet equidem.“[2]

Die Beispiele, die er anführt, betreffen die prozeßordnungswidrige Fragestellung eines Richters und eine ungerechte Geldforderung seitens anderer, z. B. eines Räubers.

Im Examen III hingegen stellt er die Frage: „Uti in iuramento amphibologia h. e. verbis alio sensu, quam alius accipiat, estne peccatum?“

Seine Antwort ist: „Malum intrinsece non est; saepe peccatum esse potest.“[3]

Wenn Escobar mit einer Amphibologie zu schwören unter Umständen für erlaubt hält, so ist klar, daß er dieselbe, wie er sie versteht, für keine Lüge ansieht.

Denn „omne mendacium plane peccatum est et ex suo genere malum est“,[4] sagt auch er. Jede Lüge ist ihm also ihrem Wesen nach schlecht.

Für den Gebrauch der Amphibologie muß aber ein rechter Grund vorhanden sein. „Ex causa quidem honesta periurium dici non potest.“[5]

[1] Dekret vom 2. März 1679 n. 26.
[2] L. th. m. tr. 1 Ex. X. c. 2 n. 86.
[3] L. c. c. 2 n. 28.
[4] L. c. Ex. X. c. 2. n. 86.
[5] L. c. Ex. III. c. 4 n. 23.

Digitized by Google

Dazu muß bemerkt werden, daß periurium im weiteren und engeren Sinne genommen wird: entweder für einen Eid, der ein bewußt falscher ist, oder für einen Eid überhaupt, der einer der drei zu seiner Erlaubtheit erforderlichen Bedingungen entbehrt, sei es der Wahrheit oder der Diskretion oder der Gerechtigkeit.[1]

In diesem weiteren Sinne, und zwar, insofern die Diskretion mangelt, wird hier periurium genommen.

18. Was aber Escobar unter Amphibologie versteht, sagt er im unmittelbar folgenden: „Si verba sint aequivoca, ex honesta causa amphibologia uti licitum est. Si tantum huiusmodi aequivocatio sit in mente nec eam verba ipsa includant, probabilis sententia est, haud licitum esse iurare; sed probabilius, illicitum non esse.“[2]

Unter „verba aequivoca,“ sind im Zusammenhalte mit dem folgenden ohne Zweifel solche im eigentlichen Sinne zu verstehen, wie oben von n. 9—17 dargelegt wurde.

Hingegen im weiteren Sinne, insofern darunter auch die reservatio mentalis inbegriffen wird, wird aequivocatio im nächsten Satze gebraucht; jedoch bleibt es unentschieden, ob Escobar auch die reine Mentalreservation für erlaubt hält, denn er unterscheidet nicht zwischen dem reinen und dem sichtbaren inneren Vorbehalt, wie auch Sanchez, den er in der „Praxis“ zu Wort kommen läßt,[3] nicht unterscheidet.

Denn unter den Beispielen, die dort aufgeführt werden, findet sich auch das vom Bußpriester betreffs des Beichtgeheimnisses, das ganz allgemein als zur wahrnehmbaren Mentalreservation gehörig betrachtet wird.

„Sacerdos, interrogatus de peccato in confessione audito potest respondere etiam, si opus est addito iuramento, se nihil tale in confessione audisse, subintelligendo, tamquam privatum hominem.“[4]

Etwas ähnliches gilt von dem Kridatar, worüber bei der Gerechtigkeit des Näheren gehandelt werden wird,[5] von der Ehefrau, die die Verletzung ehelicher Treue ihrem Manne ver-

[1] Jer. IV. 2: „Jurabis: Vivit Dominus, in veritate et iudicio et iustitia.“

[2] L. c.

[3] L. th. m. tr. 1 Ex. III. c. 7 n. 27.

[4] L. c. Vgl. Alph. Theol. mor. l. 3 tr. 2 dub. 4 n. 153.

[5] Alph. Theol. mor. l. c. n. 158.

Digitized by Google

heimlicht,[1] nur daß die Lösung dieses Kasus seitens Sanchez einer reinen Mentalreservation gleichkommt[2] und daher unzulässig ist; endlich von dem Reisenden, der aus einer Gegend kommt, die fälschlich als verseucht durch die Pest gehalten wird, und, um der nutzlosen Quarantaine zu entgehen, leugnet, daß er von dort gekommen sei — „subintelligendo tamquam ex loco pestilenti".[3]

19. Darnach beurteilt sich auch die Einleitung zu den genannten Fällen, die also lautet: „Juramenta aequivoca non reprobasti, — es ist der Examinand gemeint — si debite fiant; doctrinam, quaeso, uberius expendas."

An dieser Stelle ist, um dies im Vorübergehen zu bemerken, deutlich zu ersehen, wie dem Prüfungskandidaten im Lib. theol. mor. der tradierte Stoff mit den verschiedenen Meinungen und Fällen in Erinnerung gebracht werden soll, was eben die „Praxis" als Sprechsaal verschiedener Autoren leistet.

„Potest quis," fährt Escobar fort, „ex causa iusta absque periurio vel mendacio aliqua verba usurpare, cum iurat, etiamsi ex sua significatione non sint ambigua, et in alium sensum detorquere alio equidem mente proferentis retento, non quidem ad fallendum, sed ad occultandam veritatem, quam non expedit manifestare."[4]

Es ist also auch hier nicht streng zwischen dem wahrnehmbaren und reinen inneren Vorbehalt unterschieden; denn, was Escobar sagt, kann auf beide gehen, was auch aus den angefügten, bereits erwähnten Beispielen, wie oben gesagt, ersichtlich ist.

20. Die Schlußfrage: „Num huiusmodi aequivocationibus uti absque causa sit peccatum mortale?" mit ihrer Antwort: „Minime, quia huic iuramento deest solum iudicium seu discretio, modo ne id fiat in fraudem tertii aut in iudicio, dum iudex iuridice interrogat"[5] beweist wieder die Einschränkung des Gebrauches der Mentalreservation auf

[1] L. c. 162. Vergleiche unsere Schrift: Hoensbroech kontra Dasbach Klagenfurt 1904.

[2] L. th. m. l. c. „Adultera rogata a marito, num admiserit adulterium, potest negative iurare, concipiendo mente alium diem ab eo, quo illud admisit."

[3] L. c. cf. Alphons. l. c. n. 159: „Qui venit de loco falso putato infecto, potest negare, venire ex illo scil. ut pestilenti; quia haec est mens custodum".

[4] L. c.

[5] L. c.

Digitized by Google

die Fälle extra legitimum iudicium atque extra contractus, wie das Sündhafte eines indiskreten Gebrauches, wenn die Sünde auch als eine läßliche qualifiziert wird, weil ja die Wahrheit nicht verletzt würde.

Der Schlußsatz: „Omnia ex Sanchez et aliis“[1] besagt, daß hier die Lehre Sanchez' und anderer vorliege, keineswegs aber, daß dieselbe in ihrer Gänze die des Escobar sei. Weiter führt uns der Liber theologiae moralis nicht.

21. Leider bringt auch Escobars große Moral nicht die erwünschte Klärung. Er widmet der Frage zwar ein Problema und läßt die Vertreter der Erlaubtheit amphibologischer Eidesablegung Beispiele beibringen, die eine reine Mentalreservation in sich schließen; es besagt auch die Randglosse: „Eiusdem sum mentis“; jedoch enthält die Resolution nichts, was auf die Billigung auch jener Beispiele schließen ließe, sondern sie kann ganz gut auf die wahrnehmbare Mentalreservation allein gedeutet werden, und dies um so mehr, weil er schon im positiven Teile, wo er die sogenannte sententia communis zu geben pflegt, seinerseits eine scharfe Verurteilung amphibologischer Ausdrucksweise ausspricht.

„Monuerim,“ sagt er am Schluß, „admodum perniciosum esse restrictionum mentalium usum et valde iuri naturali, quatenus homo est animal sociale, repugnare omnemque societatem dissolvere: nihilque aliud esse, quam fraudum sentinam omnibus Christicolis omnino abhorrendam.“[2]

Diese scharfen Worte gelten wohl voll und ganz der reinen Mentalreservation, aber nur mit Einschränkung von der sensiblen, wenn sie nämlich leichtfertig ohne entsprechend wichtigen Grund zur Anwendung kommt. In Anbetracht des Gesagten sind wir der Meinung, daß Escobar, indem er die Mentalreservation verteidigt, es nur an der gehörigen Unterscheidung fehlen läßt und nichts anderes als den wahrnehmbaren inneren Vorbehalt in Schutz nehmen will.

22. Wir lassen nun das ganze Problema 19 im Wortlaut folgen und überlassen es dem Leser, sich selbst seine Meinung zu bilden.

Die Frage ist zunächst eine begrenztere, sie lautet dahin, ob das amphibologische Schwören Todsünde sei.

„Quaesierim, num id peccatum lethale sit extra iudicium vel contractus occasionem amphibologice iurare.“

[1] L. c.
[2] C. Th. m. t. 4 l. 29 sect. l. c. 4 n. 33.

Digitized by Google

Die eine Ansicht lautet: „Peccatum mortale est; quia, esto falsum non asseratur, adducitur Deus in testem ac protectorem veritatis operiendae et seducendi aut illudendi proximum et politicam hominum conversationem violandi ansamque fallaciis exhibendi.

Et quia est contra praecipuum iuramenti finem, qui est veritatem determinatam testificari. Sic Angel. v. Juramentum; Sylvest. 3 qu. 2; Armilla v. Jurare qu. n. 16; Tabienna v. Jurare qu. 13 n. 14; Navarrus c. Humanae aures C. 22 qu. 5 et Sum. c. 12 n. 8 et 13; Toletus, Sayrus, Lessius et Philiarcus apud Sanchez l. 3 Sum. c. 6 n. 22; Ludovicus Lopez p. 1 Instruct. c. 42.

Es folgt die entgegengesetzte Meinung:

„Seclusa iniustitia aut aliqua extrinseca circumstantia, quae ex tali modo iurandi possit oriri, tale iuramentum absque necessitate factum mortale piaculum non est, sed veniale solummodo. Quod autem tali iuramento veritas non deficiat, certum puto. Nam illud iuramentum non cadit supra propositionem exterius utcunque prolatam, sed secundum quod restricta animo proferentis. Ex. gr. Rogatur quis, an furtum commiserit, quod vere perpetravit: respondet et iurat, se non commisisse subintelligendo in illa hora, in qua rogatur, vel non commisisse coram iudice, parente aliisve consanguineis. Tale iuramentum veritatem habet, siquidem non affirmatur absolute, patratum non fuisse furtum, sed patratum non fuisse illa hora vel coram his personis. Ita Cajetanus 2, 2 qu. 89 a. 7; Suarez l. 3 de iuramento c. 9, 10 et 11; Sanchez citat. et alii apud ipsos; Palaus (Fernandus de Castro-Palao) t. 3 tr. 14 d. 1 punct. 7 n. 3."

Nun gibt Escobar seine Resolution:

„Profecto humanae aures talia verba nostra iudicant, qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur c. 11 C. 22 qu. 5. Ergo pensari debet falsitas aut veritas non ex verbis praecise, sed ex corde proferentis. Ergo iuramentum amphibologice factum veritatem habet. Ergo solum ei deficere potest iudicium et iustitia. Iustitiam supponimus non deficere; alias pravitate materiae esset mortale vel veniale.

Restat ergo, ut solum iudicium sen discretio deficiat; cuius defectus venialis est eo, quod non evacuet finem praecipuum iuramenti, qui est veritatis confirmatio.

Digitized by Google

Scio quidem, nec venialem esse culpam, quando aliqua causa occultandi veritatem intercedit, qualis esset, si ad tuam tuorumque salutem, honorem, rem familiarem tuendam occultatio expediret; quia defectus iudicii, qui in huiusmodi iuramento esse poterat, interveniente iusta causa sic occultandi veritatem omnino cessat.[1]

23. Was nun auch immer Escobars Ansicht war, geht doch aus diesen Ausführungen hervor, daß Moraltheologen des Jesuitenordens weder die ersten noch die einzigen waren, welche die Mentalreservation für erlaubt hielten — Kardinal Cajetan war schon vor der Gründung des Ordens im Jahre 1534 gestorben —; ferner, daß unter ihren Gegnern sich auch Jesuiten befanden, endlich daß, wie schon oben nachdrücklich betont wurde, der Irrtum hinsichtlich des reinen inneren Vorbehaltes nur einer verfehlten Spekulation entsprang, die ihre endgültige Korrektur durch das kirchliche Lehramt erhielt.

Kapitel XV.

Das zweite Kirchengebot und seine Erfüllung.

1. Es ist bekannt, daß der Gegenstand eines positiven Gesetzes hinsichtlich der Imputation unter jene Tugend fällt, deren Materie er angehört, während bei einem bloßen Befehl nur die Stellung des Befehlenden zu dem zum Gehorsam Verpflichteten und die diesem Verhältnisse entsprechende Tugend in Betracht kommt.

Da nun das zweite Gebot der Kirche offenbar einen Akt der Gottesverehrung (virtus religionis) zum Gegenstand hat, so ist seine Behandlung unmittelbar nach dem Eid gerechtfertigt.

2. Es kann nun keineswegs unsere Absicht sein, dieses Kirchengebot in seiner Gänze zu erörtern, und dies um so weniger, als das Wesentliche seines Inhaltes schon aus dem Religionsunterricht bekannt ist. Hier kommt es nur darauf an, Paskals Ausstellungen zu berücksichtigen und insbesondere zu untersuchen, ob und inwieweit sie gegen Escobar berechtigt sind.

[1] U. Th. m. l. c. sect. sect. 2 c. 17. Probl. 19 n. 197—7.

Digitized by Google

3. Die Punkte nun, die Pascal berührt, betreffen die innere Andacht und die Absicht bei der Anhörung der Messe, wie die Frage, ob zur Erfüllung des Kirchengebotes die Anhörung einer und derselben Messe unumgänglich erforderlich sei oder ob es genüge, Teile verschiedener Messen, sei es nacheinander oder gleichzeitig, zu hören, die zusammen die Liturgie einer Messe konstituieren. Man könnte diese Frage kurzweg die Frage nach der Einheit der zu hörenden Messe nennen.

4. Zum Verständnisse der ersten zwei Punkte ist vorauszuschicken, daß die menschlichen Gesetze zu ihrer Erfüllung nichts weiter verlangen, als daß das vorgeschriebene Werk nach Maßgabe der Vorschrift geleistet werde. Bei manchen Gesetzen genügt die rein materielle Leistung. Das ist dann der Fall, wenn es sich um eine Abgabe handelt. Wenn nur die Steuern und andere Giebigkeiten geleistet werden, das Gesetz ist zufrieden und kümmert sich nicht weiter, ob dies in einem Traumzustande und in Trunkenheit oder mit Bewußtsein und Überlegung geschehen ist.

5. Wenn aber menschliche Handlungen den Gegenstand der menschlichen Gesetze bilden, so ist es selbstverständlich, daß dieselben auch auf eine menschliche Weise, d. h. mit Kenntnis und freiem Willen geschehen müssen. Aber das menschliche Gesetz ist damit zufrieden, daß der Verpflichtete die geforderte Handlung wolle und setze; es verlangt zu seiner strikten Erfüllung nicht, daß er die Absicht habe, dieselbe zu setzen, weil sie geboten ist, noch daß er seine Absicht auf den Zweck richte, den der Gesetzgeber dabei im Auge hat und durch sein Gesetz erreichen will, es wäre denn dieser Zweck geradezu Gegenstand und Inhalt des Gesetzes selbst.

Und dies ist so sehr wahr, daß es auch von dem Natur- und positiv göttlichen Gesetze gilt. „Non requiritur oboedientia formalis. Finis praecepti non cadit sub praecepto, nisi ipse per se praecipiatur.“

6. Ja, es kann geschehen, daß jemand bei der Erfüllung eines menschlichen Gesetzes gegen das göttliche Gesetz verstößt und demnach sündigt, sei es durch die Art und Weise, wie, oder durch den Zweck, um dessen willen er handelt; und doch hat er der Forderung des menschlichen Gesetzes genügt und kann nicht als Uebertreter desselben angesehen und bestraft werden.

Das sind bekannte Dinge, und konnte sie Pascal selbst im Liber theologiae moralis in genügender Klarheit finden, und zwar an eben der Stelle, der er seinen Einwand entnahm.

Digitized by Google

7. Escobar stellt zuerst die Frage: „Lexne . . . potest adimpleri actu ex aliqua circumstantia malo?“ [1]

„Potest,“ antwortet er, „ut quando quis ex vanae gloriae motivo ieiunat; modus quippe sub praeceptum non cadit, dummodo non sit de intrinseca ratione praecepti, ut quando alioquin praeceptum non valet adimpleri, nisi modus adimpleatur. V. gr. qui dormiens missae assistit, non satisfacit missae audiendae praecepto, quia assistentia humana requiritur tamquam modus ad praecepti pertinens substantiam.“ [2]

Beim Schlafenden fehlt Erkenntnis und freier Wille; er ist in diesem Zustande unfähig, eine Handlung zu setzen, wie es die Anhörung der Messe ist.

8. Escobar stellt die weitere Frage: „Ut praeceptum impleatur, requiriturne intentio praestandi opus, quod praecipitur?“

Seine Antwort ist: „Ita plane, v. gr. ut quis praecepto audiendi sacrum satisfaciat, requiritur intentio missam audiendi; quia opus praeceptum implendum est humano modo seu cum intentione illud praestandi.“ [3]

Eine Handlung muß man eben setzen wollen, um sie als vernünftiger Mensch überhaupt setzen zu können. Diese Absicht ist unerläßlich, weil einer freien, überlegten Handlung wesentlich.

„Non autem,“ fährt er fort, „erit necessum, ut opus praeceptum fiat cum intentione satisfaciendi. V. gr. missam (quis) audit nesciens diem festum celebrari: praecepto satisfacit.“ [4]

Das Beispiel ist klar. Es genügt, daß jemand die an den Sonn- und Feiertagen gebotene Messe tatsächlich hört, selbst wenn er aus Vergeßlichkeit nicht daran dächte, daß es ein solcher Tag wäre; ja, wenn er auch die Absicht hätte, zunächst aus Privatandacht eine Messe und eine andere zur Erfüllung des Kirchengebotes zu hören, aber letztere schließlich unterließe.

Die Kirche verlangt eben nicht mehr von den Verpflichteten, als daß sie eine Messe hören; und wenn sie nur die Absicht haben, diese zu hören, und in Verwirklichung dieser Absicht sie tatsächlich hören, so ist die Kirche zufrieden; ihrem Gebote ist genügt. Das besagt Escobars Schlußfrage: „Quid si quis

[1] L. th. m. tr. 1 Ex. I c. 9 n. 10.
[2] L. c.
[3] L. c.
[4] L. c.

Digitized by Google

opus praeceptum praestat cum intentione non adimplendi praeceptum per illud opus, satisfacitne, si postea mutet intentionem" mit ihrer Antwort: „Ita sane. V. g. audio missam intendens non adimplere praeceptum illa auditione, sed alia; postea accidit alii missae non interesse; praeceptum implevi, quia opus iniunctum praestiti."[1]

9. Pascal aber verstand dieses doch so klare Beispiel nicht und ist darüber so erstaunt, daß er seinen Jesuiten interpelliert mit den Worten: „Wahrhaftig, das würde ich keinem anderen je glauben."[2]

Er verwechselt Fälle miteinander, die streng auseinander zu halten sind. Ja, beim Gelübde und dem Versprechungseide, wie überhaupt bei jedem Versprechen entscheidet allein die Absicht des Erfüllenden. Will er also durch eine entsprechende Leistung die auf sich genommene Verpflichtung nicht erfüllen, so ist sie auch nicht erfüllt.

Aber bezüglich der gebotenen Messe entscheidet allein der Wille des Gesetzgebers, der nur will, daß eine Messe gehört werde. So lange nun jemand die Absicht hat,[3] diese zu hören, und sie auch in der rechten Weise verwirklicht, erfüllt er das Gebot der Kirche.

Faßt aber Pascal die „intentio non satisfaciendi" dahin auf, daß der Verpflichtete die Messe selbst nicht hören wolle,[4] so mißversteht er die Moraltheologen; denn ein solcher Vorsatz wäre schwer sündhaft, wie jeder Vorsatz, ein wichtiges Gebot zu übertreten. Und so lange er bestünde, würde ja eine Anhörung der Messe auch nicht erfolgen, selbst wenn er an der heiligen Stätte mit Gewalt zurückgehalten würde, da er sich der erforderlichen Aufmerksamkeit entschlagen könnte.

Und doch sagt Escobar: „Si quis opus praeceptum praestat".

---

[1] L. c.

[2] Brief IX: „Vraiment, je ne le croirais jamais, si un autre me le disait."

[3] Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die intentio in actu signato nicht erforderlich ist, sondern die in actu exercito genügt.

[4] Und das scheint wirklich seine Auffassung zu sein, wie aus seiner Zwischenbemerkung erhellt, die also lautet: „Tout cela est aussi dans Escobar au tr. 1 ex. 1 (c. 9) n. 116 (?), où il l'explique par l'exemple de ceux, qu'on mène à la messe par force et qui ont l'intention expresse de ne la point entendre." L. c. Das „par force" ist in den Text hineingetragen und wird durch denselben direkt ausgeschlossen.

Digitized by Google

Zu einem solchen „praestare“ könnte es nach dieser Auffassung doch nur kommen, wenn die betreffende Person ihren schlechten Vorsatz änderte.

10. Was nun den zweiten Punkt, die erforderliche Aufmerksamkeit und Andacht bei der Anhörung der Messe angeht, so verlangt Escobar vor allem die körperliche Anwesenheit, um der heiligen Handlung folgen zu können; ferner aus dem gleichen Grunde die Enthaltung von aller äußerlichen Beschäftigung mit anderen Dingen, die sogenannte attentio externa; endlich eine innere Aufmerksamkeit entweder auf das, was durch die Gebete und Handlungen der Messe zum Ausdruck gebracht wird, oder auf heilige und göttliche Dinge überhaupt.

„Quaenam praesentia aut attentio requiritur?“ lautet die Frage, die Escobar also beantwortet: „Requiritur quidem corporalis praesentia moraliter sumpta, ut nimirum percipere possis, quid agatur.“ [1]

Unter corporalis praesentia moraliter sumpta begreift er auch, wie ersichtlich, die sogenannte attentio externa.

Darauf berührt er, um alle Requisite zusammenzufassen, noch einmal die Intention, indem er fortfährt: „Intentio item, virtualis saltem; nec obest alia prava intentio, ut aspiciendi libidinose foeminas priori coniuncta.“ [2]

Diesen Satz führt auch Pascal an, um vor Escobars Lehre einen Schauder zu erwecken, in Wirklichkeit aber, um neuerdings seine Unwissenheit zu dokumentieren.

Sagt etwa Escobar, daß eine solche Nebenabsicht — das bedeutet „alia prava intentio priori (i. e. intentioni missam audiendi) c o n i u n c t a“ — erlaubt sei? Sie ist nach ihm sündhaft und verabscheuungswürdig, wie aus seinen Ausführungen über die „malitia t u r p i s aspectus“ im Examen VIII desselben Traktates zu entnehmen ist, wo er die Sünden gegen das sechste Gebot behandelt.

Aber in der obigen Stelle handelt es sich nicht darum, sondern lediglich um die Frage, ob mit einer solchen sündhaften Nebenabsicht die Erfüllung des zweiten Kirchengebotes bestehen könne.

Und darauf kann die Antwort nur lauten, wie Escobar sie gibt: „Nec obest alia prava intentio . . ., dummodo r e q u i s i t a adsit attentio vel ad res sacras vel ad ea, quae dictis aut factis significantur, vel ad divina.“ [3]

[1] L. th. m. tr. 1 Ex. XI c. 3 n. 94.
[2] L. c.
[3] L. c.

Digitized by Google

So schwer also jemand durch die genannte sündhafte Absicht und ihre Betätigung an heiliger Stätte und bei der heiligsten aller Kulthandlungen gegen Gottes Gesetz sich vergeht und den Zweck des kirchlichen Gesetzes vereitelt, so ist er doch nicht Übertreter dieses kirchlichen Gesetzes so lange, als er noch die erforderliche Aufmerksamkeit auf die heilige Handlung bewahrt und mithin das opus praeceptum leistet. Denn „finis legis non cadit sub praecepto, sub quo cadit, quod est ad finem".

11. Wie aus der zitierten Stelle Escobars hervorgeht, verlangt er auch eine wahre, innere Aufmerksamkeit.

Die Frage aber, wie sich denn die zeitweilige, aber unfreiwillige Zerstreuung zu diesem Postulat verhalte, beantwortet er: „Remanet virtualis attentio, cum qua assistere coepisti." [1]

Diese Antwort setzt demnach voraus, daß die Zerstreuung keine derartige sei, daß sie die nötige Aufmerksamkeit ganz verhindere.

In diesem Sinne erklärt sich Escobar auch in seiner großen Moral.

„Et quidem, si vagatio involuntaria sit, omnes Doctores censent praecepti executioni non repugnare; signum ergo est, ex vagatione mentis regulariter praesentiam moralem ac de se religiosam non impediri. Etenim si haec praesentia vagatione impediretur, etsi esset involuntaria, nullatenus ea stante praeceptum impleres; sicuti ei non satisfaceres, si involuntarie obdormires, sed aliud Sacrum, si posses, exaudire deberes." [2]

Damit stimmt seine Resolution über das Dubium, welches die gleiche Frage erörtert. Darin gibt er der Meinung, welche die Notwendigkeit der inneren Aufmerksamkeit behauptet, den Vorzug vor der anderen, welche die sogenannte äußere für genügend zur Erfüllung des Kirchengebotes erachtet, und begründet diese seine Wahl in folgender Weise: „Secundam (sententiam) uti probabiliorem eligendam duxi affirmans utique, in cap. Dolentes [3] praeceptum contineri, non consilium. Porro Ecclesia praecipit solummodo actum externum audiendi Sacrum moralem et humanum; et licet non possit praecipere per se et directe actus pure internos, potest tamen eos indirecte imperare, quatenus praecipit

[1] L. c. „Si involuntarie aliquando distrahor?
[2] U. Th. m. t. 5 p. 2 l. 42 sect. 1 c. 4 n. 28.
[3] c. 9 X l. 3 tit. 41.

Digitized by Google

actus mere externos morales et humanos, qui absque actu interno constare non valent.“ [1]

„Monuerim tamen,“ fügt er für die Praxis bei, „sufficere quamlibet ad rem divinam, ut impleatur praeceptum de audienda missa, attentionem. Unde ut quis censeatur missam attente audire, sufficit, ut ad ea, quae dicit vel agit sacerdos, vel Deum ipsum, cui sacrificium offertur, vel ad divina mysteria, quae per illud homini conferuntur, attendat.“ [2]

12. Escobar lehnt also die sogenannte äußere Attention als hinreichend ab, während allerdings manche Moraltheologen das Gegenteil behaupteten aus dem Grunde, daß das zitierte Cap. Dolentes nur einen Rat enthalte. Sie wollten damit erklären, warum man in der Praxis allgemein dafür halte, daß Zerstreute ihrer Meßpflicht genügen.

Denn im Grunde genommen ist zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Zerstreuung, obwohl erstere Sünde, letztere keine Sünde ist, in bezug auf diesen Punkt kein Unterschied.

Entweder muß man erklären, daß die innere Zerstreutheit überhaupt die Erfüllung der Meßpflicht nicht behindere, daß also die attentio externa genüge, oder aber, daß sie tatsächlich, falls sie lange genug andauere, ein solches Hindernis sei und in diesem Falle die Zerstreuten zu einer anderen Messe verpflichte. Wolle man aber die unfreiwillig Zerstreuten von der Pflicht, eine andere Messe zu hören, loszählen, so könnte dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß die Kirche für einen solchen Fall die Pflicht erlasse; was aber nicht feststehe.

Also aut — aut! Entweder genügt in allen Fällen der Zerstreutheit die attentio externa oder es muß jeder Zerstreute zur Anhörung einer anderen Messe verpflichtet werden; oder aber — und das wäre eine dritte Möglichkeit — es ist derjenige, der in ernster, ehrerbietiger Haltung der Messe anwohnt, niemals so geistesabwesend, daß er nicht eine noch genügende innere Aufmerksamkeit sich bewahrte.

Und das letztere dürfte wohl der Fall sein.

13. Wir sehen aber hieraus wieder, wie konsequent die Moraltheologen dachten und wie unrecht ihnen daher Pascal tat, wenn er ihnen Menschendienerei als Motiv ihrer Behauptungen zuschob. Nein, nicht Menschendienerei war es, sondern das ernste Bestreben, zur vollen Klarheit und zur

[1] L. c. sect. 2 c. 9 Dub. 31 n. 171.
[2] L. c.

Digitized by Google

konsequenten Entwicklung des Lehrbegriffes sich durchzuringen. Sie verdienen daher alle Achtung.

14. Noch erübrigt, den letzten Angriffspunkt Pascals in Erwägung zu ziehen; er betrifft die erforderliche Einheit der zu hörenden Messe.

Pascal zitiert eine Stelle aus Escobars Liber theologiae moralis, und zwar aus der „Praxis" des Examen XI des ersten Traktates.

Die Frage lautet: „Satisfacitne praecepto, qui eodem tempore audit unam medietatem ab uno et alteram ab alio?"[1] worauf die Antwort folgt: „Ita plane ex Sanchez, quia Ecclesia praecipit, ut missa audiatur, duae autem medietates unam constituunt."[2]

Es handelt sich also hier um den Fall, daß in einer Kirche gleichzeitig von zwei Priestern zelebriert wird; wobei es sich trifft, daß der eine eben beginnt, der andere hingegen bereits die Hälfte der Messe gelesen hat, so daß, wenn der erste bis zur Hälfte kommt, der letzte fertig wird.

Kann also jemand durch gleichzeitiges Anhören der beiden Zelebrationen seiner Meßpflicht genügen oder nicht?

15. Ehe wir darauf eingehen, soll ein anderer Fall, den Pascal aus Turrianus[3] anführt, Berücksichtigung finden, der davon genau zu unterscheiden ist.

„Potes — so legt ihn Escobar in der Sectio I l. 42 seiner großen Moral dar — ab uno Sacerdote dimidiam audire missam et postmodum ab alio aliam dimidiam; quia, licet illae partes independentes sint neque unum sacrificium constituere valeant ideoque illis assistens haud quaquam proprie unico sacrificio assistat, attamen ex Ecclesiae benigna interpretatione communi Doctorum approbata iudicio reputandae sunt partes unum sacrificium componentes quoad effectum audiendi Sacrum et satisfaciendi Ecclesiae praecepto."[4]

Auf diese Begründung kommen wir noch zurück.

16. Escobar selbst äußert sich zu dieser Frage in einem eigenen Dubium: „An qui audit missam ab uno sacerdote a consecratione usque ad finem et ab alio postea a principio usque ad consecrationem, satisfaciat praecepto?"

---

[1] L. c. n. 97.
[2] L. c.
[3] Select. p. 2 d. 16 Dub. 7.
[4] U. Th. m. t. 5 p. 2 l. 42 sect. 1 c. 2 n. 20.

Digitized by Google

Er führt seiner Gewohnheit gemäß die entgegengesetzten Meinungen mit ihren Gründen auf, und zwar zuerst die negative.

„Non satisfacit; quia in c. Missas[1] dicitur: Missas audire speciali ordine praecipimus... Nam qui prius posteriorem Missae partem et postmodum priorem exaudit, eam non speciali ordine audit, parum consentaneo religioni ac reverentiae tanto debitae sacrificio.“ [2]

Dann folgt die affirmative Lösung: „Procul dubio satisfacit; quia etiam hae duae ordine inverso medietates unam integram missam constituunt — ex benigna Ecclesiae interpretatione, haben wir oben gehört, quoad effectum .... satisfaciendi praecepto. Ergo — so schließen sie daraus — praeceptum integrae missae audiendae vere implet; sicut praecepto recitandi horas satisfacit, qui ab horis minoribus inchoat et in Matutino Officium terminat.“ [3]

Escobar nun resolviert sich folgendermaßen:

„Ego equidem primae sententiae libentius haererem, si tot gravissimos Doctores non viderem contrarium affirmare. Unde non sane probabiliorem hanc (scil. secundam) reputo esse sententiam, sed probabilem satis esse iudico. Nec enim textum ex c. Missas magnam vim habere puto, cum verbum „speciali ordine„ non cum v. audire sed cum v. praecipimus iungendum esse videatur.“ [4]

17. Es ist bekannt, daß das Gebot, die Messe an Sonn- und Feiertagen zu hören, kirchliches, somit ein menschliches Gebot ist; womit der Frage nach dem göttlichen Gebote betreffs der Anhörung der Messe überhaupt in keiner Weise präjudiziert werden soll. Demnach hängt es nur von der Kirche ab, ob und inwieweit sie in solchen besonderen Fällen, wie der eben besprochene ist, Toleranz üben will.

Auch die Vertreter der affirmativen Ansicht gestatten eine solche inversio ordinis nicht ohne weiters, und sie

[1] c. 64 de Consecr. dist. 1: „Missas die Dominico totas audire speciali ordine praecipimus, ita, ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat. Quod si fecerint, ab Episcopo publice confundantur.“ (Conc. Agath.)

[2] L. Th. m. t. 5 p. 2 l. 42 sect. 2 c. 8 Dub. 23 n. 142.

[3] L. c. n. 143. Escobar bemerkt: „Plures ex his Doctoribus (die nämlich von Leander (praec. 1 d. 1 qu. 52) angeführt werden) non loquuntur de eo, qui medietatem missae posteriorem prius audit, sed de eo, qui prius priori assistit, mox posteriori ab alio sacerdote celebratae.“

[4] L. c. n. 144.

Digitized by Google

erklären sie, wenn sie ohne Notwendigkeit geschieht, als eine läßliche Sünde.[1]

Aber im Notfalle nehmen sie für ihre Praxis die Konnivenz der Kirche an, zumal eine Reihe der angesehensten Moraltheologen ohne Widerspruch des Apostolischen Stuhles sich dafür aussprächen, so daß dann auch die läßliche Sünde entfiele.

Voraussetzung dabei aber ist, daß Wandlung und Kommunion nur von einem Priester gehört werden.

Wiewohl sich nun der Apostolische Stuhl ausdrücklich verwahrt, daß aus der Tatsache, daß eine Sentenz von ihm nicht verurteilt ist, Schlüsse für ihre Zulässigkeit gezogen werden, so gilt die obige Ansicht in der Fassung, daß die Ordnung der Teile aufrecht bleibt, und Wandlung und Kommunion bei einem Priester gehört werden, während dem Vorausgehenden bei einem anderen beigewohnt wird, auch jetzt noch praktisch probabel, da sich mit Alphonsus[2] sehr angesehene Theologen dafür aussprechen.

18. Nun wollen wir zum ersten Fall zurückkehren, der von der simultanen Anhörung der zwei Hälften der Messe handelt.

Sanchez ist, wie wir bereits hörten, der Meinung, daß auch in diesem Falle der Meßpflicht genügt werde.

Und ihm schlossen sich andere an, wie Escobar in seiner großen Moral darlegt.[3] Der Hauptgrund, auf den sie sich stützten, war, daß man jedem der gleichzeitig Zelebrierenden genügende Aufmerksamkeit zuwenden könne, wenigstens eine so große, als jene, die während der Messe das Brevier beten oder andere Gebete verrichten.[4]

---

[1] L. c. Dub. 25 n. 151, wo Escobar der Meinung Ausdruck gibt, daß auch die von Leander zitierten Autoren der gleichen Ansicht seien und nur infolge eines Mißverständnisses als Gegner angeführt würden.

[2] Theol. mor. l. 3 tr. 3 c. 1 Dub. III n. 311, wo die sukzessive Anhörung der hl. Messe bei zwei Priestern, aber mit Umstellung der Hälften, als „non satis probabilis" bezeichnet wird.

[3] U. Th. m. t. 5 p. 2 l. 42 c. 8 Dub. 24 n. 146.

[4] L. c. „Quia, qui tempore, quo Sacrum celebratur, per librum legit aut memoriter recitat psalmos pro poenitentia iniunctos aut Officium divinum, praecepto missae audiendae satisfacit, ut fere omnes fatentur: ergo improbabile erit asserere tamquam indubitatum, quod praeceptum audiendi missam attentionem successivam circa singulas successivas actiones requirat; nam haec attentio non bene cohaeret cum Psalmorum aut officii divini lectione; igitur sine illa poterit praeceptum audiendi missam adimpleri." Also auch hier handelte es sich um Klärung der Ansichten, um das Einbringen in das volle Verständnis jener allge-

Digitized by Google

19. Pascal nun zeiht auch Escobar dieser Meinung, weil er aus der Ansicht Sanchez' folgerte, daß, wenn dieser recht hätte, konsequent daraus sich folgern ließe, daß durch gleichzeitige Anhörung auch von vier verschiedenen Teilen der Meßpflicht genügt werden könnte.

„Colligo, — sagt er, — posse te brevissimo temporis interstitio missam audire, si in quatuor v. g. altaribus variae missae proportionata temporis anterioritate sic celebrentur, ut, dum una inchoatur, secunda ab evangelio tunc in consecrationem procedat; tertia a consecratione in consumptionem, quarta denique a consumptione usque ad terminum"[1] — eine Konsequenz, die nach Escobars Zeugnis Leander (praec. 1. d. tr. 2, d. 1, qu. 56 et 57) nicht bloß zog, sondern auch verteidigte.[2]

20. Gegen Pascals Antwurf verwahrt sich Escobar mit folgenden, bereits im Kapitel III n. 21 zitierten höchst charakteristischen Worten: „Ego autem, qui in summula mea Latina ex aliorum mente, non proprio ex marte consequenter asserui, posse aliquem quatuor missae partes simul audire (quod nonnullis Societatis emulis lapidem offensionis aliquando exhibuit), meam iam sententiam expono.

Primam opinionem — sie negiert die Erfüllung der Meßpflicht durch gleichzeitiges Anhören verschiedener Teile — defendo longe probabiliorem. Quin si potest simul a duobus prima et secunda pars missae audiri et ita una integra missa coalescere: poterit simul a tribus, a quatuor, a decem; unde intra tempus plane brevissimum summa indecentia missa exaudiretur. Nam sicut possunt coniungi duae partes, poterunt et decem diversorum sacerdotum.[3] Consequens autem videtur a mente omnium

meinen Anschauung über die Kompatibilität disparater Andachtsübungen und der pflichtmäßigen Aufmerksamkeit bei der Messe, wobei man allerdings übersah, daß die Möglichkeit der Aufmerksamkeit nicht das Entscheidende sein kann, sondern der gesetzgeberische Wille der Kirche, welche nicht bloß die Feier des hl. Opfers, das sich in der Konsekration vollzieht, einfachhin, sondern auch eine würdige Feier desselben beabsichtigt und deshalb die Anhörung der ganzen Meßliturgie verlangt. Dieses Gebot der Kirche aber würde in konsequenter Verfolgung des Prinzips von der allein ausschlaggebenden Bedeutung der Aufmerksamkeit völlig illusorisch gemacht werden. Also ist auch das Prinzip falsch.

[1] L. th. m. tr. 1 ex. XI c. 4 n. 97.
[2] U. Th. m. l. c.
[3] L. c.

Digitized by Google

fidelium satis alienum. Addo ex Eminent. Cardinali Lugo: Quod posset aliquis eodem modo satisfacere praecepto recitandi Horas, si simul audiret a tribus tres vel a novem sociis novem lectiones, ab uno Capitula et ab alio Orationes; quia non requiritur attendere ad sensum, sed sufficit attendere ad Deum et audire; consequens autem nemo concedet.“ [1]

Im Anschlusse daran erklärt er sich auch, warum er die strenge Zensur Suarez', der diese irrtümliche Ansicht absurd nenne, nicht gewagt habe: er lese eben viele Autoren, die dieselbe teilen, und deshalb widerstrebe es ihm, sie des Mangels an Einsicht zu zeihen.

Das ist der Sinn des Schlußsatzes: „Attamen quamvis Suarius secundam sententiam valde absurdam vocitat, ideo eiusmodi censuram expressit, quia ipse fatetur, nullum, quem viderit, id concessisse. Ego autem, qui tot postmodum auctores lego aut eam defendentes aut approbantes, tunc non possumus non fateri sufficienti eam probabilitate fulciri.“ [2]

Freilich ist diese fast übergroße Bescheidenheit, die zudem in den Verdacht des Irrtums bringen kann, die Sache nur weniger und wird daher auch nur von wenigen verstanden.

21. Das aber steht fest, daß Escobar nicht getroffen wird von dem Urteil Innozenz' XI., der nachfolgende Sentenz verwarf: „Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo Sacro, qui duas eius partes, imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.“ [3]

Kapitel XVI.

Die Simonie.

1. Unter den Sünden, die gegen die Tugend der Gottesverehrung gerichtet sind, erfährt die Simonie bei den Moraltheologen eine besonders eingehende Behandlung. Der Grund hierfür liegt einerseits in der Wichtigkeit des Gegenstandes — handelt es sich doch um die Ehrfurcht vor den unschätzbaren Heilsgütern, wie um die Reinheit und die Tüchtigkeit des Klerus und die Güte der kirchlichen Verwaltung —,

[1] L. c.
[2] L. c.
[3] Decret. 2 Mart. 1679 n. 53.

Digitized by Google

anderseits in dem Umfange und der Schwierigkeit der Kasuistik auf einem Gebiete, das so ganz der täglichen Praxis angehört und nicht bloß die kirchlichen Pfründen (Benefizien) und Ämter (Offizien), sondern auch die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, kurz, den ganzen kirchlichen Kultus umfaßt und somit auch die Laien angeht, so daß nicht nur Geistliche, wenn auch sie hauptsächlich, sondern auch Laien an diesem „detestabile scelus simoniacae pravitatis“ [1] beteiligt sein können.

Bekannt sind die heftigen Kämpfe der Kirche gegen das Laster der Simonie besonders im Mittelalter, bekannt die strengen Gesetze sowohl gegen gewisse Arten der Simonie göttlichen Rechtes (iuris divini), als auch gegen solche Handlungen, die an sich nicht Simonie sind, jedoch eine offenbare Gefahr zu ihrer Begehung oder den Schein einer solchen in sich schließen (simonia iuris humani).

2. Da nun Strafgesetze nach allgemeiner Rechtsregel stets enge zu interpretieren sind, die Kirche aber die schwersten Strafen auf das Verbrechen der Simonie gelegt hat, so fordert es die Gerechtigkeit, wie die christliche Liebe von den Kanonisten, wie Moraltheologen in gleicher Weise, die Deliktsmomente, die den strafbaren Tatbestand bilden, in jedem einzelnen Falle mit gewissenhafter Sorgfalt festzustellen, um nicht Ursache der schwersten und verhängnisvollsten Ungerechtigkeit zu werden.

Denn sie sind ja die Lehrer und Ratgeber der kirchlichen Richter und werden demnach moralisch verantwortlich für ungerechte Urteile.

Dabei hatten sie wohl zu beachten, daß Sündhaftigkeit und kirchliche Strafbarkeit einer simonistischen Tat nicht Wechselbegriffe sind.

Der menschliche Gesetzgeber kann eben nicht alle Vergehen gegen die sittliche Ordnung unter Strafsanktion stellen, wie Gott; sonst entwertet er die Strafe und benimmt ihr ihre heilsame Wirkung.

Das gilt auch von der Bestrafung der Simonie.

Zudem gibt es simonistische Vergehen, die nicht sichtbar zutage treten und sich daher der menschlichen Strafgewalt überhaupt entziehen, wie die simonia mentalis.

Dazu kommt endlich, daß die moraltheologische Behandlung eines Verbrechens stets die subjektiven Vorbedingungen

[1] Paul. II. Constit. v. 24. Nov. 1464: „Cum detestabile scelus.“

Digitized by Google

sittlicher Verantwortlichkeit zu beachten hat, während dem Kanonisten die rechtliche Vermutung (praesumptio iuris) vielfach seine Aufgabe erleichtert.

3. Freilich, einem Spötter mögen alle die vorgebrachten Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung der vorliegenden Materie, die bei Menschen selbstverständlich nicht ohne Kontroversen und auch Irrungen sich vollzieht, sehr gleichgültig sein; ja, er wird sie, wenn er sie kennt, absichtlich verschweigen, um sich nicht um das scheinbare Recht, noch um die beabsichtigte Wirkung seines Spottes zu bringen. Aber gerecht wird man ein solches Vorgehen kaum nennen dürfen und der wissenschaftliche Ertrag desselben wird gleich Null sein. Ohne Versenkung in den Ideengang der Gelehrten, der den Resultaten ihrer Forschung zugrunde liegt, gibt es keine wissenschaftliche Verständigung, keine überzeugende Widerlegung, gibt es aber auch keine gerechte Würdigung ihrer Geistesarbeit. Mag man ihre Ergebnisse, wenn falsch, verurteilen und von ihnen verlangen, daß sie das gleiche tun: das ernste, redliche Streben nach Wahrheit und Recht muß als eine sittliche Leistung stets anerkannt werden an allen Forschern, selbst wenn sie Jesuiten wären.

Und damit ist auch in diesem Gegenstande über Pascal prinzipiell das Urteil gesprochen. Jedoch ist damit die Abrechnung mit Pascal nicht beendigt; denn er tat auch unserem Escobar schweres Unrecht an, das wir ihm nun noch nachzuweisen haben.

Im Ganzen zitiert Pascal[1] aus Escobars Liber theologiae moralis drei Stellen, zwei aus dem allgemeinen Sprechsaal — „Praxis" genannt —, und eine aus einem der vorhergehenden Kapitel.

4. Beginnen wir mit der letzteren! Sie lautet: „Simonia ficta committitur, dum quis exterius rem spiritualem pro temporali promittit vel rem temporalem pro spirituali absque animo tradendi et se obligandi ad rem ipsam tradendam; et haec non est vere Simonia, sicut fictum aurum non est aurum."[2]

[1] Brief VII und XII.

[2] L. th. m. tr. 6 Ex. 2 c. 2 n. 20. Pascal zitiert in seinem 12. Brief: „Ce n'est pas simonie de se faire donner un bénéfice en promettant de l'argent, quand on n'a pas dessein de payer en effet; parce que ce n'est qu'une simonie feinte, qui n'est non plus vraie, que du faux or n'est pas du vrai or."

Digitized by Google

Daran knüpft Pascal die Bemerkung: „Durch diese Subtilität des Gewissens hat er, indem er Betrügerei zur Simonie fügt, das Mittel gefunden, ohne Geld und ohne Simonie den Besitz von Benefizien zu sichern.“ [1]

Aus dem Schlußsatz geht unzweifelhaft hervor, daß Pascal dem Escobar die Ansicht unterschiebt, als sei ein solcher Scheinkontrakt ohne Simonie.

Das ist aber falsch.

Denn ob derjenige, welcher einen Scheinvertrag schließt, selbst das Anerbieten macht oder von einem anderen ein ernstes Angebot scheinbar annimmt und ihn dadurch zur tatsächlichen Begehung einer simonistischen Handlung veranlaßt: in jedem Falle wird er als moralischer Urheber der Simonie seines Komplizen mitschuldig.

Seine eigene Handlung aber ist Betrug, wohl auch sakrilegische Verunehrung des Heiligen, jedoch nicht Simonie, da er zwar die Absicht hat, durch Betrug sich in den Besitz der Gegenleistung zu setzen, aber nicht, etwas Heiliges zu kaufen oder zu verkaufen, noch einen diesbezüglichen Vertrag zu schließen.

Es mangelt eben seinerseits die ernstliche Einwilligung, die jedem Vertrag wesentlich ist.[2] Und da er auch seine nur zum Scheine versprochene Leistung schuldig bleibt, so kann ebensowenig von einer realen Simonie die Rede sein.

5. Kirchlichen Strafen sind aber nur die konfidentielle Simonie und die reale beim Eintritt in einen Orden und bei den Benefizien und Offizien unterworfen; und so ist allerdings nach dem bestehenden Rechte obige Handlungsweise im äußeren Rechtsbereich straflos. Das schließt aber nicht aus, daß sie, wenn sie dem Apostolischen Stuhle bekannt wird, in arbiträrer Weise geahndet werden kann.

Gewiß könnte letzterer die kanonischen Strafen der Simonie auch auf diesen Fall gesetzlich ausdehnen; aber da er seiner Natur nach gewiß nicht häufig ist, so entfällt auch der Grund für eine solche legislatorische Aktion.

6. Es ist somit Escobars Resolution wahr und sie kann nicht anders lauten, als wie sie lautet: „Simonia ficta non est vere simonia“.[3]

[1] „C'est par cette subtilité de conscience qu'il a trouvé le moyen, en ajoutant la fourbe à la simonie, de fair avoir des bénéfices sans argent et sans simonie.“

[2] Vgl. Ö. A. B. G. 2. T., 17. Hpstk. § 869: „Die Einwilligung in einen Vertrag muß . . . ernstlich . . . erklärt werden. Wer . . . eine Scheinhandlung unternimmt, leistet Genugtuung.“

[3] L. c.

Digitized by Google

„Non committitur simonia conventionalis; quia carens animo donandi spirituale pro temporali aut e contra donandi corporale pro spirituali caret etiam animo emendi vel vendendi; emptio enim et venditio est datio vel commutatio unius pro alio. Igitur esse simoniacus non potest ex recepta simoniae definitione.[1]

Peccat tamen gravissime, qui sic contrahit, quia alium inducit ad simoniam saltem mentalem et externum opus simoniacum facit; non tamen poenas a iure inflictas simoniacis incurrit.“[2]

Und gerade das letztere ist es, was Pascal verstimmt, ohne zu bedenken, daß daran nicht Escobar, noch irgendein Moraltheologe, sondern die Natur des Falles die Schuld trägt.

Aber geradezu unerträglich ist es, wenn er Escobar die Absicht unterlegt, diesen Fall ausgeklügelt zu haben, um unwürdige Streber an den Klippen der kirchlichen Strafen ohne Fährnis herumkommen zu lassen. Wo sind die Beweise für diese unerhörte Behauptung? Pascal bleibt sie schuldig; es gibt eben keine. Denn die Kontroverse über dieses Problem ist älter als Escobar; sie war bereits im 16. Jahrhundert im vollen Gange, wie aus des Navarrus Manuale (c. 23, n. 106) erhellt. Es erübrigte also Escobar nur, zu ihr Stellung zu nehmen.

7. Aus der „Praxis“ gibt die eine Stelle die Resolution des Sanchez auf folgende Frage: „Estne Simonia dicere: Elige me in Provincialem, ego te eligam in Priorem?“ „Non esse, affirmat Sanchez; quia est permutatio rerum spiritualium inter se.“[3]

Sanchez also sieht klösterliche Offizien als rein geistliche Sachen an und, da an sich der Austausch solcher nicht Simonie ist, so glaubt er auch dasselbe von dem genannten Austausch, wie von seiner Stipulation behaupten zu dürfen.

Ihm hielten seine Gegner schon vor Pascal entgegen, daß dem die kirchliche Gesetzgebung entgegenstehe, welche ein solches Vergehen als Simonie erkläre und behandle.[4]

[1] U. Th. m. t. 7 l. 56 sect. 1 n 1 ist die Definition der Simonie allgemein diese: „Est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum pro re temporali vel pretio.“

[2] L. c. sect. 2 c. 8 Dub. 6 n. 61.

[3] L. th. m. tr. 6 Ex. 2 c. 6 n. 25.

[4] Die bereits eingangs angeführte Konstitution Pauls II. lautet über diesen Punkt: „Per electiones vero, postulationes, confirmationes, provisiones seu quasvis alias dispositiones, quas simoniaca contigerit labe fieri et quae viribus omnino careant in Ecclesiis, monasteriis,

Digitized by Google

8. Was Escobar selbst von diesem Falle denkt, kann aus einer späteren Resolution derselben „Praxis“ — und das entging Pascal! — ersehen werden. Dort zählt er die klösterlichen Offizien hinsichtlich der Simonie zu den Benefizien. Da aber betreffs dieser jeder eigenmächtige Vertrag als Simonie gilt und den kirchlichen Strafen unterliegt, so folgt daraus, daß Escobar obige Meinung nicht teilt.

„Includunturne sub nomine Beneficii ad poenas Simoniae incurrendas Officia Religiosa Provincialatus, Prioratus etc.?“ „Quamvis neget probabiliter Barbosa, includi affirmo cum Suario et aliis.“ [1]

9. Zum Schlusse wollen wir uns noch Rechenschaft geben, wie es zu jenen Sätzen kam, die Pascal anführt.

Es sei im vorhinein bemerkt, daß sie von Innozenz XI. verurteilt sind,[2] wie, daß es sich auch hier um eine Kontroverse handelt, die bereits das 16. Jahrhundert beschäftigte und erst mit der erwähnten Verurteilung ihren Abschluß fand. Es handelt sich hierbei nicht um die Frage, ob ein solches Verhalten, wie das in den verurteilten Sätzen enthaltene, überhaupt sittlich gut, sondern lediglich, ob es simonistisch sei.

Die Vertreter der genannten Sätze steiften sich auf die Definition der Simonie, welche den Willen in sich schließt, eine onerose Verpflichtung aufzulegen, beziehungsweise einzugehen.

Wo aber und so lange eine solche Absicht, beziehungsweise ein solches Vertragsverhältnis nicht vorhanden sei, könne auch von dem Verbrechen der Simonie keine Rede sein.

„Suppono, emptionem et venditionem, quae ad simoniam requiritur, debere esse contractum onero-

dignitatibus, personatibus, officiis ecclesiasticis et quibusvis beneficiis aut aliquo eorum, cuiquam ius nullatenus acquiratur.“ Das Moment der Simonie aber liegt in der onerosen Verpflichtung, zu stimmen. „Quia,“ sagt schon Navarrus (Manuale c. 23 n. 100) „datur aliquid spirituale cum onere, ut fiat aliquid quasi pro pretio rei spiritualis vel causa principali immediata eam habendi.“

[1] L. c. Wir haben es hier mit Escobars eigener Ansicht zu tun, wie aus der Fassung der Antwort hervorgeht. Will er auch Barbosa nicht zensurieren, so ist er doch entgegengesetzter Ansicht.

[2] N. 45: „Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra.“ — N. 46: „Et id quoque locum habet, etiam si temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiamsi sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur, quam res spiritualis.“

Digitized by Google

sum; quare si gratis et absque aliqua obligationis legalis impositione detur pecunia vel aliquod aliud donum praestetur, simonia non est.“ [1]

10. Sie gaben weiters zu, daß der äußere Rechtsbereich, der ja nicht über die innere Absicht urteilen könne, die in unserem Falle allein entscheide, ob eine Gabe oder ein Dienst wirklich gratis geleistet werde, gewiß dann auf Simonie erkennen werde, wenn die Leistungen bedeutenden Wert und einen bestechenden Einfluß zu üben an sich geeignet sind — und dies auf Grund des c. 18 X l. 5 t. 3, das betreffs dieses Punktes lautet: „Cum in accipiendis vel dandis muneribus tria sint maxime attendenda, personae scilicet dantis et accipientis qualitas, quantitas muneris et donationis tempus: . . . aestimatio muneris, si magni vel minoris pretii res data existat . . . Quod . . . scriptum est: Beatus, qui excutit manus suas ab omni munere: de illis donis dictum est, quae accipientis animum allicere vel pervertere solent; quoniam, si ipsa etiam persona electi offerat ordinatori vel consecratori tuo electuarium aut de vino aut de alio huiusmodi, quae modici pretii fuerint et quae voluntatem recipientis inclinare vel movere non debeant, non tamen Ecclesia Romana interpretari consuevit accipientem in his delinquere vel donantem.“

11. Für den Gewissensbereich aber, behaupteten sie weiter, müsse der Beichtvater der Natur dieses Gerichtes gemäß im allgemeinen dem Pönitenten glauben, ob seine Leistung gratis oder als oneröse Verpflichtung erfolgt sei, und er könne somit bei behaupteter Gratisleistung nicht auf Simonie und ihre Straffolgen erkennen.

12. Daß nicht bloß bei unbedeutenden, sondern auch bei namhaften Gaben eine Gratisleistung an sich möglich sei, könne nicht geleugnet werden: das lehre die Analogie beim Sakramentsempfange in dem Falle, daß jemand sich in der Notwendigkeit befinde, ein Sakrament zu empfangen, der Spender aber, aus welchem Grunde auch immer, dasselbe verweigere. Mache nun ersterer dem letzteren ein noch so namhaftes Geschenk, um seinen Widerstand zu brechen, so sei dies doch nicht Simonie von seiner Seite; aber auch der Spender könne dessenungeachtet das Sakrament selbst gratis erteilen.

[1] V. Th. m. t. 7 l. 56 sect. 2 c 8 Dub. 3 n. 49.

Digitized by Google

So könne es auch bei der Bewerbung um kirchliche Benefizien und Offizien zutreffen. Die zeitliche Leistung soll nach der Voraussetzung nicht ein Kaufpreis sein für das Geistliche, sondern nur ein Antrieb, den Willen des Verleihers geneigt zu machen, seine Pflicht zu tun.

Sie übersahen dabei keineswegs, daß diese Meinung, die sie für spekulativ richtig hielten, in der Praxis, zumal bei kirchlichen Benefizien und Offizien, als kaum oder nie verwertbar zu gelten habe, weil in einem solchen Fall, wenn anders das Geschenk von Bedeutung ist, die menschliche Schwachheit nur zu leicht einen simonistischen Handel daraus mache.

Es stehe also auch im Gewissensbereich die Praesumptio iuris für den Tatbestand der Simonie.

13. Daraus geht auch hervor, daß die Vertreter dieser moraltheologischen Spekulation letzteren Fall nicht als eine Simonie iuris divini, sondern ecclesiastici ansahen, im Gegensatze zu anderen, welche unter allen Umständen ersteres behaupteten. Sie waren der Meinung, wann immer eine zeitliche Leistung, ob in Wirklichkeit oder dem Versprechen nach, der Verleihung einer geistlichen Sache vorangehe, so sei das virtuell ein Kauf, da der Verleiher geistlicher Sachen, weil er nicht vom Seinigen, sondern nur vom Göttlichen und Kirchlichen gebe, auch nichts davon hoffen oder annehmen dürfe — „gratis accepistis, gratis date“ [1] —; und darin müsse er sich unterscheiden von einem Darleiher, der aus seinem Darleihen dankbare Erkenntlichkeit erwarten könne, weil er doch von dem Seinigen gebe.

14. Es stellt diese Richtung nach dem oben zitierten Kapitel das andere Extrem dar.

Die Wahrheit liegt also in der Mitte und wir haben, abgesehen von einer simonistischen Absicht, in solchen Gratisleistungen, die den Verleiher geistlicher Dinge günstig stimmen sollen, nur daß er mit Wohlwollen der Angelegenheit gegenüberstehe, ohne ihn jedoch verpflichten oder zu einer Pflichtverletzung verleiten zu wollen, eine simonia iuris ecclesiastici zu sehen, und zwar dann, wenn Namhaftes geboten wird, das gemeiniglich bestechend wirkt. Das Vertragsverhältnis aber beruht auf dem tatsächlichen Austausch von Leistung und Gegenleistung. Nur bezüglich der Prosynodalexaminatoren wird eine Ausnahme gemacht, indem die Bestimmung des Trienter Konzils (Sess. 24 de ref. c. 18) nunmehr als gegen jed-

[1] Matth. X, 8.

Digitized by Google

wede Geschenkannahme gerichtet gilt, die somit unter allen Umständen als Simonie zu betrachten sei.[1]

In diesem Lichte erscheinen also die verurteilten Sätze ganz anders, als Pascal will. Sie sind verurteilt, weil sie praktisch gefährlich sind und für gewöhnlich kaum ein Haar breit von der wirklichen Simonie trennen — was übrigens, wie bereits gesagt, auch Vertreter derselben rückhaltslos anerkannten. Seit ihrer Verurteilung sind sie daher als eine müßige Spekulation für immer verlassen.

II. Abschnitt: Die Gerechtigkeit.

Ein großer Teil der Anklagen Pascals richtet sich gegen die Behandlung von Fragen, die dem Gebiete der Gerechtigkeit angehören. Bekanntlich pflegen sie nach der begrifflichen Feststellung von Recht und Gerechtigkeit überhaupt naturgemäß gruppiert zu werden nach den drei Gesichtspunkten: Erwerbung, Verletzung und Erstattung des Rechtes.

In gleicher Richtung bewegen sich auch Pascals Angriffe, wenn sie sich auch zerstreut in seinen Provinzialbriefen finden.

Der Übersichtlichkeit halber nun, wie auch um des besseren Verständnisses willen, sollen sie unter jenem dreifachen Gesichtspunkte zur Verhandlung kommen, doch so, daß die Restitutionspflicht, wo sie von Pascal berührt wird, im Zusammenhange mit der Erwerbung und Verletzung des Rechtes unter einem erledigt wird.

Kapitel XVII.

Die Sittlichkeit des Vertragsobjektes.

1. Zur Gültigkeit eines Vertrages, welcher eine der fünf Arten von Eigentumserwerb ist, verlangen alle katholischen Moraltheologen, daß der Vertragsgegenstand sittlich einwandfrei ist.

[1] In der diesbezüglichen Kontroverse stand Escobar auf der Gegenseite.

Digitized by Google

Es genügt, auf Escobars Definition des Kontrakts im Liber theologiae moralis hinzuweisen, die lautet: „Est actus externus inter duos vel plures ex consensu ipsorum ultro citroque obligationem pariens saltem in foro conscientiae, modo non sit irritus iure naturae vel positivo.“ [1]

Zum Überfluß stellt er noch ausdrücklich die Frage: „Pactum contra bonos mores estne validum?“, worauf er die selbstverständliche Antwort gibt: Minime. Imo existimo... pactum contra bonos mores haud iuramento firmari.“ [2]

Und dasselbe wiederholt er in seiner großen Moral. „Contractum denique de re turpi (= moraliter mala) fieri non oportet; factus autem inanis est; quia, cum obligatio et actio proprietates sint individuae contractus: si ex pacto turpi nulla sequitur obligatio, nullum quoque esse contractum patet omnino. Certe ad malum obligationem esse quis credat, si ne iuramentum quidem contra bonos mores conceptum sit obligatorium?“ [3]

2. Schon diese dezidierte Aussprache mußte Pascal zur Vorsicht mahnen. Er jedoch geht kühn drein. Er bringt sogar die Begründungen der von den Autoren vertretenen Ansichten, die ihn schlagen; aber das ficht ihn nicht an. Er hofft wohl, durch die Auswahl pikanter Fälle auf die breite Öffentlichkeit zu wirken, und durch seine spöttischen Zwischenbemerkungen die Aufmerksamkeit der Leser von der Hauptsache, — dem Punctum saliens — abzulenken, eine Methode, die allen Spöttern und Verleumdern aller Zeiten gemeinsam ist.

3. Gehen wir nun die einzelnen Fälle durch, die Pascal aus lateinischen Moralwerken, die zum Unterricht der Priester für die Verwaltung des Bußsakramentes und die Seelenleitung bestimmt sind, hervorzerrt und in der Muttersprache der Skandalsucht unberufener Leser mit wenig motivierter Entrüstung unterbreitet.

Selbstverständlich muß die Ehebrecherin an der Spitze marschieren, und hinter ihr gleich die öffentliche Dirne, wie die geheime Prostituierte mit ihrem Schandlohn — eingeführt von Pascals fingiertem Jesuiten mit einem Prolog, der also lautet: „Unsere Väter wahren die Gerechtigkeit auch den

[1] L. th. m. tr. 3 Ex. 3 c. 1 n. 22.
[2] L. c. c. 6 n. 31.
[3] U. Th. mor. t. 1 l. 10 sect 1 c. 9. n. 85.

Digitized by Google

Sündern gegenüber; denn so sehr sie auch Gegner sind der Verbrecher, so unterlassen sie gleichwohl nicht, zu lehren, man könne verbrecherisch erworbenes Gut rechtmäßig behalten." [1]

Der Einführung muß natürlich die Begleitung entsprechen — und diese kann nur aus Religiosen bestehen; sonst ist der Skandal nicht zugkräftig genug.

Den Epilog aber zu dieser Szenerie spricht Pascal selbst: „Ich war stumm vor Staunen, Bücher von Religiosen angefüllt zu sehen mit Resolutionen, die eben so entsetzlich, als ungerecht und närrisch sind." [2]

Was will man mehr? Beifall von allen Seiten! Der Vorhang kann fallen; denn der Zweck ist erreicht und er heiligt Pascal das Mittel.

Das ist der fromme, wahrhafte, die Gerechtigkeit und deshalb den guten Ruf seiner Mitmenschen über alles liebende Pascal — er ist nicht der Skandalmacher — und seine Provinzialbriefe sind keine Pasquillen, sondern nach der neuesten Entdeckung eine wahre „Erbauungsschrift". [3]

4. Also, was ist in der Entscheidung der Moraltheologen Unrechtes und Absurdes und Entsetzliches, daß die Ehebrecherin, wie die Prostituierte den Sündenlohn behalten darf, vorausgesetzt, daß das Geld rechtmäßiges Eigentum des Gebers ist? Was sagen denn die staatlichen Gesetze hierüber? Verurteilen sie etwa solche Personen zur Restitution? Mit nichten, weil sie eben keine Ungerechtigkeit darin zu sehen vermögen,[4] so sehr sie auch unter Umständen die gewinnbringende Unsittlichkeit strafen. Warum sollen denn die Moraltheologen anders entscheiden, obwohl sie noch in ganz anderer Weise bei der Behandlung des 6. Gebotes das Laster der Unkeuschheit überhaupt, und um so mehr das qualifizierte, wie es der Ehebruch ist, und das gewohnheitsmäßige und ärgernisgebende, wie es in der Prostitution vorliegt, als schwere Sünden brandmarken und verurteilen?

[1] Brief VIII: „Nos pères ... la (justice) rendent même aux pécheurs. Car, encore qu'ils soient fort opposés à ceux, qui commettent des crimes, néanmoins ils ne laissent pas d'enseigner, que les biens gagnés par des crimes peuvent être légitimement retenus."

[2] L. c. „Je me taisais ... par la surprise de voir des livres de religieux pleins de décisions si horribles, si injustes et si extravagantes tout ensemble."

[3] Köster A.: Die Ethik Pascals.

[4] L. 14. ff. de condict. ob turp. caus. „Sed et quod meretrici datur, repeti non potest ...; illam enim turpiter facere, quod sit meretrix, sed non turpiter accipere, cum sit meretrix."

Digitized by Google

Sie können doch nicht etwas, was nicht gegen die Gerechtigkeit ist, als Unrecht und ersatzpflichtig bezeichnen?

In diesem wahren Urteile eine Erklärung der Erlaubtheit solcher Erwerbsarten und eine Ermunterung zu finden, kann eben nur einem Pascal einfallen, der in der moraltheologischen Methode ein solcher Ignorant ist, daß er nicht weiß, daß ein und derselbe Gegenstand an verschiedenen Orten behandelt wird, wenn er eine mehrfache Beziehung zum Sittengesetz hat, wie z. B. die vorbenannten Sünden. Bei der Gerechtigkeit ist von ihnen die Rede, soweit diese in Frage kommt, bei der Keuschheit aber, insofern sie verletzt wird.

5. Aber wie reimt sich die obige Entscheidung mit der Theorie von der Ungültigkeit unsittlicher Verträge? Ganz einfach. Solche vorherige Abmachungen sind tatsächlich naturrechtlich ungültig; und deshalb ist keine der in Frage stehenden Personen kraft eines solchen Vertrages zu den vereinbarten gegenseitigen Leistungen verpflichtet, noch berechtigt.

Wenn nun aber dennoch die eine Person zugunsten der anderen eine Sünde, ein Verbrechen begeht, und diese nimmt die sündhafte Leistung an, so entsteht ipso facto ein neuer Vertrag, der keinen besonderen Namen hat (contractus innominatus), nach der Formel: facio, ut des; und kraft dessen wird der eine solche Leistung Annehmende aus Gerechtigkeit zu seiner Gegenleistung verpflichtet, nicht als ob er die der Handlung anhaftende Sündhaftigkeit, die in ihrem Widerspruche mit der sittlichen Ordnung besteht, entlohnen müßte, sondern weil die sündhafte Handlung der sündigenden Person tatsächlich ein „Onus", sei es an Gesundheit und Leben oder an der Freiheit oder an der Ehre oder am Vermögen oder an der gesellschaftlichen Stellung bedeutet, oder doch ein Risiko hinsichtlich dieser Güter in sich schließt.

Daß das Risiko oder gar der tatsächliche Schaden in solchen Fällen um Geld bewertet werden kann, kann doch keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, und damit ist die Gerechtigkeit der obigen Entscheidung gerechtfertigt.

6. Das und nichts anderes besagen die von Pascal zitierten Stellen. „Accepta ob turpem causam solo iure naturali spectato illicita, — das heißt hier im Traktat de iustitia soviel als iniusta — non sunt nec restituenda. Pactio pretii ob rem turpem illicita est nec obligat, d. h. irrita est. Ein solcher Vertrag ist also sowohl nichtig, als auch sündhaft. Postquam (res turpis) facta est, obligationem inducit: sic accipi pretium potest ob iniustam sententiam

Digitized by Google

datam, ob homicidium factum, ob meretricium, ob occultam etiam fornicationem.

In quibusdam vero casibus tenetur restituere, v. g. si acceperit meretrix a non potentibus alienare.“

7. Durch den Schlußsatz ist auch die Frage erledigt, warum die Moraltheologen in manchen Fällen die Restitution fordern.

Die Antwort ist: Dann und deshalb, wann und weil die geleistete Wertsache nicht Eigentum der betreffenden Person war.

Fremdes Eigentum muß aber selbstverständlich zurückgegeben werden. Das trifft nun bei einem Religiosen zu, der durch das feierliche Gelübde der Armut sich jedes Eigentumsrechtes, wie der freien Verfügung der ihm zum Gebrauche überwiesenen Sache begeben hat und demnach Klostereigentum nicht wegzugeben berechtigt ist. Wer immer also solches annimmt, ist restitutionspflichtig. Warum Pascal gerade einen Religiosen in dieser Umgebung anführt, wurde bereits gesagt. Aber er hätte ebensogut jeden anderen nicht Eigenberechtigten anführen können.

Daß es auch unsittliche Religiosen gibt, beweisen ja jene, die im Laufe der Zeiten abfielen, nach ihrem Abfalle aber gerade deshalb gefeiert und sogar in Erz gegossen und in Stein gehauen wurden. —

Aber auch dann fordern die Moraltheologen Rückerstattung, wenn Betrug unterlief.

„Vel si fraude ac dolo — fährt Escobar fort — quis horum extorserit.“

Es ist also kein Indult an die Religiosen, wie Pascal höhnt,[2] sondern die einfache Gerechtigkeit und Wahrheit, die solche Resolutionen nicht bloß für sie, sondern für alle, die in der gleichen Rechtslage sind, postulieren.

8. Im Anschluß daran sei einer anderen von Pascal im neunten Briefe erhobenen Anklage gedacht, die gegen die Resolution sich kehrt, daß, falls eine Tochter frei in die Sünde willige, der Komplize nicht gegen die Gerechtigkeit fehle, noch präzise deshalb gegen die Eltern restitutionspflichtig werde.

Jedoch wie sollten denn die Moraltheologen anders resolvieren? „Volenti non fit iniuria“ gilt doch in diesem Falle.

[1] L. th. m. tr. 3 Ex. II. c. 1 n. 8.
[2] Brief VIII.

Digitized by Google

Wenn das Mädchen, so traurig es vom Standpunkte der Sittlichkeit ist, seines Rechtes auf seine Integrität sich freiwillig begibt, so geschieht ihr doch kein Unrecht; und so ungerecht sie selbst gegen Gott ist, so verletzt sie doch nicht die commutative Gerechtigkeit gegen die Eltern. Denn weder der Gesetzgebung, noch den Gelehrten, noch irgendeinem vernünftig Denkenden ist es je eingefallen, ein diesbezügliches striktes Recht der Eltern auf ihre Kinder zu behaupten.

Daß aber unter Umständen bei Kindern, die noch ganz unter der väterlichen Gewalt stehen, die positiven Gesetze anders bestimmen, ist eine Frage für sich; wie auch durch obige Resolution nicht geleugnet wird, daß, wie die Tochter gegen die schuldige Pietät, auch der Komplize gegen die christliche Nächstenliebe sich schwer vergehen kann, wenn nämlich die Eltern voraussichtlich schwer gekränkt werden, was bei frommen Eltern wohl immer zutrifft.

Doch nur in diesem Sinne ist das Dichterwort gemeint und richtig, daß die Jungfräulichkeit einer Tochter keineswegs ganz gehöre; vielmehr gehöre ein Teil dem Vater und der andere der Mutter, ohne welche sie nicht verfügen könne selbst für die Ehe.[1]

Und Pascal gebraucht es als Beweis gegen die obige Resolution!

Genau gesehen, insinuiert er zuerst den Moraltheologen, daß sie mit ihrer Entscheidung auch die Verletzung der christlichen Liebe, beziehungsweise der Pietät in diesem Falle in Abrede stellten, indem er dem Worte iustitia (la justice) des P. Bauny[2] einen weiteren Sinn unterlegt, um dann auf sie losschlagen zu können. Ist das ehrlich?

9. Nach dieser notwendigen Digression kommen wir auf die übrigen Fälle von unsittlichen Verträgen zurück, die von Pascal dem Gespötte preisgegeben werden.

Es ist der Richter, der für ein ungerechtes Urteil Geld annimmt. Die Entscheidung liegt für die commutative Gerechtigkeit nicht anders als im Falle der Prostitution. Ein solcher Richter gefährdet fürs erste seine Stellung und fürs zweite übernimmt er auch die subsidiäre Restitutionspflicht.

---

[1] Brief IX. „ . . la virginité d'une fille ne lui appartient pas tout entière; qu'une partie appartient au père et l'autre à la mère, sans lesquels elle n'en peut disposer, même pour le mariage.“ Wendrock (Nicole) übersetzt: „Virginitas non tota tua est, ex parte parentum est. Tertia pars data patri, pars data tertia matri. Tertia sola tua est.“

[2] Somme des Péchés.

Digitized by Google

Daß er das dafür empfangene Geld nach dem Naturrecht behalten darf, ist selbstverständlich.

Pascal hält dem die Gesetze des Staates entgegen; damit aber sagt er nichts Neues. Escobar hat bereits am Schlusse der oben zitierten Stelle, die ja auch Pascal zum Teil anführt, wenn auch für einen anderen Fall, den Satz: „ . . . actio illi in foro externo non conceditur."

Es ist also eine solche Forderung wenigstens nicht klagbar. Aber der Staat kann noch weiter gehen; er kann ein irritierendes Gesetz geben, das dann selbstverständlich auch im Gewissen verbindlich ist.

Das anerkennen ja auch die Moraltheologen schon im allgemeinen in der Theorie über die irritierende Kraft staatlicher Gesetze innerhalb des zuständigen Rechtsbereiches; das betonen sie aber in unserem Falle noch ausdrücklich.

„Certum est," sagt Escobar, „multas reperiri leges in aliquibus Provinciis, quae non solum prohibent munerum receptionem, sed et poenam adiiciunt et obligant in conscientia ad solutionem poenae et ad munera restituenda; imo aliquando addunt: ante iudicis condemnationem." [1]

Daß aber ein Richter für die Übung seiner Amtspflicht, gerechte Urteile zu fällen, kein Entgelt fordern darf, und, wenn er es dennoch tut, ersatzpflichtig ist, ist sonnenklar.

10. Damit ist auch der Fall erledigt, den Pascal aus Escobars Liber theol. mor. anführt.[2] Er findet sich in der „Praxis" und hat folgenden Wortlaut: „Plures litigantes litis expeditionem expectant. Petrus munus offert iudici ex pacto maturioris expeditionis: rogo, an delinquat iudex, si, quando litigantes aequali iure temporis gaudent, Petri causam ante alios expediat?" [3] „Laymanus," ist die Antwort, „non peccare asserit, quia spectato naturali iure aliis non irrogat iniuriam. In gratiam vero Petri remuneratoris suscipit novam obligationem expediendi causam ipsius ante alios, quae obligatio videtur pretio aestimabilis. Igitur,

---

[1] U. Th. m. t. 7 p. 3 l. 60 sect. 2 Dub. 35 n. 210, wo Escobar für den Fall, daß auch das Amt selbst aufgegeben werden müßte, die sententia criminis declaratoria verteidigt wenigstens bei den diesbezüglichen Gesetzen christlicher Fürsten, n. 213.

[2] Brief VIII.

[3] L. c.

Digitized by Google

quod ex naturali iure cuilibet litigantium poterat exhibere, Petro muneris gratia voluit exhibere.“[1]

Was ist nun vom Standpunkte des Naturrechtes daran Ungerechtes? Läge der Fall wirklich so, wie er aufgestellt ist, so hat der Richter tatsächlich die freie Wahl, wessen Rechtsgeschäft er zuerst erledigen will, da er doch nicht alle gleichzeitig erledigen kann. Nimmt er nun von einer Partei eine Gabe an mit der Verpflichtung, ihre Rechtssache zuerst zu erledigen, so tut er gewiß den übrigen kein Unrecht; ob aber nicht vielleicht dem Geber selbst, könnte immerhin die Frage sein, da er eine Entlohnung für die Erledigung der Rechtssache annimmt, die er der Partei von Amts wegen schuldet. Ob die Bevorzugung einer Partei wirklich eine Leistung darstellt, die sich der Richter besonders entlohnen lassen darf, ist, wenn ihm nicht daraus ungewöhnliche Lasten erwüchsen, die ihm durch eine spätere Verhandlung erspart blieben, mehr als zweifelhaft; denn das besondere Interesse, das die Partei an der schnellen Erledigung hat, darf er doch nicht in Anschlag bringen. Deshalb lehnten sehr viele Theologen aus diesem Grunde die Berechtigung einer solchen Entlohnung schon vom Standpunkte des Naturrechtes ab, um so mehr, auf Grund positiver Gesetze, wenn und wo sie bestanden.

Pascal aber ist nicht imstande, die Gründe eines Layman zu entkräften; denn statt ihm auf das naturrechtliche Gebiet zu folgen, wie andere Moraltheologen, beruft er sich auf das positive Gesetz und spielt die Sache auf das Gebiet der Bestechung hinüber, wovon bei den Moraltheologen wohl an anderer Stelle, aber hier nicht die Rede ist.

Übrigens kommt Escobar in dieser Frage überhaupt nicht in Betracht, da er ja, wie aus der mitgeteilten Stelle erhellt, nur Layman zu Wort kommen läßt, ohne sich in der Sache zu äußern. Er selbst ist schon den unverbindlichen Geschenken wenig hold und erklärt die Annahme solcher, wenn sie einen größeren Wert besitzen und daher bestechend wirken können, schon durch das Naturrecht verboten, um gar nichts vom positiven Gesetze zu sagen.

„Tunc quidem munerum (liberalium) acceptio iure naturali est illicita, quando dantur in ea quantitate, attentis personarum ac temporum circumstantiis, ut moraliter loquendo de se et in plurimum iudicii inducant perversitatem. Impossibile enim est humano modo, quod iudex,

[1] L. c.

Digitized by Google

qui pendente lite accepit ab uno ex litigantibus magnum aliquod munus v. gr. domum vel vineam etc., postmodum in discursu causae et in sententiae prolatione non valde propendeat in illius favorem.“ [1]

11. Daß endlich auch die „Magi“, Zauberer, Wahrsager und ähnliche Diener des Aberglaubens ihre Zeit und Mühe von ihrem abergläubischen Kundenkreis sich entlohnen lassen, daß sie hingegen das beim Eintritt sofort erhobene Geld nicht behalten dürften, wenn sie den entsprechenden Dienst nicht leisteten, kann nur für den etwas Befremdendes haben, der die commutative Gerechtigkeit nicht versteht.

Darin aber eine Ermunterung zum Aberglauben zu sehen, den die Moraltheologen als eine schwere Sünde bezeichnen, kann eben nur wieder einem Pascal in den Sinn kommen, der nicht weiß, daß vom Aberglauben im Anschluß an die Tugend der Gottesverehrung die Rede zu sein pflegt.

Kapitel XVIII.

Das Versprechen.

1. In der „Praxis“ führt Escobar folgende Stelle Molinas an:

„Obligat quidem promissio,[2] nisi res sint ita mutatae, ut, si cogitasses ita futurum, non promisisses; aut

[1] U. Th. m. t. 7 p. 3 l. 60 sect. 2 Dub. 43 n. 206; wo auch n. 204. verschiedene Schriftstellen angeführt werden, die gegen die Geschenkannahme seitens der Richter gerichtet sind, wie auf die positiven Gesetze Bezug genommen ist.

[2] Pascal läßt diese Worte mit dem nächstfolgenden Bedingungssatz aus und beginnt also: „Les promesses n'obligent point, quand on n'a point l'intention de s'obliger en les faisant.“ Dann unterdrückt er wieder den diese Worte erklärenden Satz: „sed solum proposuisti facere“ und fährt fort: „Or il n'arrive guère, qu'on ait cette intention à moins que l'on les confirme par serment ou par contrat: de sorte que quand on dit simplement: Je le ferai, on entend, qu'on le fera, si on ne change de volonté; car on ne veut pas se priver par là de sa liberté.“ — Durch diese Zustutzung des Escobarischen Zitates bahnt er sich den Weg zu der höhnischen Bemerkung: „O mon père, je ne savais pas, que la direction d'intention eût la force de rendre les promesses nulles, der er seinen Jesuiten respondieren läßt: „Vous voyez, que voilà une grande facilité pour le commerce du monde.“

Digitized by Google

si non habuisti animum te obligandi, sed solum proposuisti facere.“ [1]

2. Molina also sagt, daß das Versprechen verpflichte, wenn es ein wahres Versprechen und nicht ein bloßer Vorsatz war.

Ob es das eine oder das andere ist, hängt für den Gewissensbereich lediglich von der Absicht des Versprechenden ab, die er bei seiner Äußerung hatte. Es wäre ja der Fall denkbar, daß jemand, einer Sprache nicht genügend mächtig, sich einer Ausdrucksweise bediente, die an sich ein Versprechen bedeutet, ohne daß er ein solches zu geben beabsichtigte.

Es kann auch geschehen, daß jemand geflissentlich eine solche Ausdrucksweise wählt ohne die Absicht, ein Versprechen zu machen.

3. Das äußere Forum wird sich selbstverständlich zunächst an den Wortlaut halten in der Annahme, daß jeder wissen wird, was er sagt; und nur der klare Gegenbeweis wird diese zu entkräften vermögen.

Aber auch das Forum internum wird denjenigen, der seinen Nächsten durch absichtlich unwahre Versprechungen täuscht, dennoch zum Ersatz des daraus entstandenen Schadens verpflichten.

Das alles ist so klar und wahr, daß darüber kein Zweifel obwalten kann.

4. „Jedes Versprechen macht halten“, sagt ein Sprichwort, und alle Moraltheologen stimmen ihm zu, wenn wirklich ein Versprechen vorliegt.

Das Versprechen schließt nämlich seiner Natur nach die Übernahme der Verpflichtung in sich, das Versprochene zu leisten.

Nun aber kann sich jemand durch ein Versprechen in zweifacher Weise verpflichten: entweder so, daß er demjenigen, dem er es macht, ein strenges Recht auf seine Erfüllung einräumt, oder so, daß er ihm die Zusage nur auf seine Treue hin gibt. Im letzteren Falle ist er es nur der Tugend der Treue, also sich selbst schuldig, sein Versprechen zu halten, im ersteren Falle aber der Tugend der commutativen Gerechtigkeit, also dem anderen, dem er ein förmliches Recht einräumte, unter der Voraussetzung, daß derselbe das Versprechen annahm. Denn nur so haben wir ein Vertragsverhältnis.

Im ersteren Falle begeht er eine Treulosigkeit, die ihn vor Gott und den Menschen schändet, aber es genügt zur Ver-

[1] Lib. th. m. tr. 3 Ex. III. c. 6. n. 32. Die Frage ist: „quandonam promissio obliget, quandonam minime obligare videatur.“

Digitized by Google

zeihung einfach die Buße; im zweiten Falle hingegen begeht er eine Sünde gegen die commutative Gerechtigkeit und er ist zum Ersatz verpflichtet vor Gott und seinem Gewissen, wenn ihn auch der Arm der weltlichen Gerechtigkeit mangels gesetzlicher Bestimmungen verschonte.

5. Es ist ja tatsächlich so, daß das bürgerliche Gesetz bei uns und anderwärts ein bloßes, auch vom Promissar angenommenes Versprechen überhaupt nicht als ein Kontraktverhältnis anerkennt, sondern nur als Einleitung zu einem Vertrage oder, wenn ich so sagen darf, in der Form einer Schenkung ohne Übergabe der Sache.[1]

Schon das römische Recht erklärt die „nuda pactio" als nicht obligatorisch im Rechtsbereich.[2]

6. Die Moraltheologen aber waren der Ansicht, daß aus der schriftlichen Form eines gegebenen Versprechens, noch mehr aus einem hinzugefügten Versprechungseide *sicher* geschlossen werden könne, daß jemand sich zu einer künftigen Leistung *streng* verpflichten wollte. In anderen Fällen sei es nicht von vorneherein gewiß, ob wirklich ein Versprechen und nicht ein bloßer Vorsatz vorliege, und wenn ein wahres Versprechen, ob es eine strenge Rechtspflicht begründen wolle.

Und daher seit Emanuel Sà[3] die bei ihnen öfters wiederkehrende Bemerkung: Es sei in der Regel kein *rechtskräftiges* Versprechen von vorneherein anzunehmen, „nisi addatur iuramentum aut instrumentum."

Deshalb führt Escobars obiges Zitat aus Molina fort: „Vix autem quis promittentium se obligare intendit, nisi iuret aut instrumento stabiliat."[4]

[1] Ö. A. B. G.-B. 2 T. 18 Hptst. § 943: „Aus einem bloß mündlichen, ohne wirkliche Uebergabe geschlossenen Schenkungsvertrage erwächst dem Geschenknehmer kein Klagrecht. Dieses Recht muß durch eine schriftliche Urkunde begründet werden;" die nebenbei gesagt, in den Kronländern Oesterreichs auch noch dem Notariatszwang unterliegt. Es sei noch ausdrücklich betont, daß der Unterschied zwischen einem vertragsmäßigen Versprechen und einer Schenkung hier keineswegs verkannt werden soll, der darin besteht, daß das erstere das Eigentumsrecht an einer Sache erst in der Zukunft übertragen will, während die Schenkung, auch ohne Uebergabe der Sache, doch das Eigentum daran sofort einräumt. Zudem kann ersteres nicht bloß Sachen, sondern auch Handlungen, beziehungsweise Unterlassungen zum Gegenstand haben, wie die Verträge über die entgeltlichen Dienstleistungen, Lohn- und Dienstverträge genannt, nur daß sie unentgeltlich geleistet werden. Mit *unentgeltlichen* Dienstverträgen beschäftigt sich das österreichische G.-B. nicht.

[2] L. Juris gentium §. Sed cum nulla ff de pactis.

[3] Aphorism. v. Promissio n. 1.

[4] L. th. m. l. c.

Digitized by Google

7. Um das Folgende zu verstehen, ist es notwendig, Escobars Zitat aus Molina und Pascals Wiedergabe desselben Zitates nebeneinander zu setzen, und zwar letztere auch in lateinischer Übersetzung,[1] damit die Abweichungen um so fühlbarer hervortreten.

„Expende, quomodo promissio obliget, quandonam minime obligare videatur."

„Obligat quidem promissio,	„Promissa non obligant. . . . .
nisi res sint ita mutatae, ut, si cogitasses ita futurum, non promisisses;	. . . . .
aut si non habuisti animum te obligandi, sed solum proposuisti facere.	quando quis non habet intentionem se obligandi ad ea facienda . . . . .
Vix autem quis promittentium se obligare intendit, nisi iuret aut instrumento stabiliat.	Iam vero raro accidit, ut quis hanc intentionem habeat nisi ea iuramento aut contractu confirmet:
Itaque cum dicunt: Faciam, intelligunt, se facturos, nisi mutentur; volunt enim libertate frui.	sicuti quando quis simpliciter dicit: Faciam, intelligit, se id facturum esse, nisi voluntatem mutaverit; neque enim vult se sua libertate privare.
Qui autem animum habet promittendi, hoc ipso se obligat."	. . . . .

8. Der Schlußsatz, den Pascal ausläßt, besagt, daß jedes wahre Versprechen verpflichte.

Liegt nur ein bloßer Vorsatz vor, wie gemeiniglich in der Redensart: Ich werde das tun, so fehlt eben die Absicht, sich zu verpflichten, wie schon aus der Ausdrucksweise selbst erhellt, die an sich kein Versprechen involviert.

Pascal aber unterstellt den Sinn, als ob der Versprechende ein wahres Versprechen machte, jedoch ohne die Absicht,

[1] Den französischen Originaltext siehe oben Note 2.

Digitized by Google

sich zu verpflichten. Trotzdem dies ein Widerspruch in sich selbst ist und das Wesen eines Versprechens zerstört, geht es doch klar hervor aus den die obige Stelle einleitenden Worten: „Und werden nicht auch Sie zugeben, daß es oft recht bequem wäre, im Gewissen von der Haltung gewisser Versprechen dispensiert zu sein?“ [1]

Und dasselbe erhellt aus der oben in der Note (1) angeführten Schlußbemerkung Pascals, er hätte nicht gewußt, daß die „Absichtslenkung“ die Kraft hätte, auch Versprechen zu annullieren.

In jener Unterstellung liegt eine grobe Täuschung der Leser, welche Pascal dadurch fortsetzt, daß er den Satz, der mit „Itaque“ beginnt und auf den Fall, daß es sich um einen bloßen Vorsatz handle, bezieht, mit dem unmittelbar vorhergehenden verbindet und durch die Art der Anknüpfung („de sorte que quand“) den Schein erweckt, als würde hier ein erklärendes Beispiel zu demselben hinzugefügt. Nach Pascal ist der Sinn des Ganzen: Versprechen verpflichten nicht, wenn jemand die Absicht hat, sich nicht zu verpflichten. Nun aber geschieht es selten, um sich eben seiner Freiheit nicht zu berauben, daß jemand diese Absicht hegt . . .; wie wenn man einfach sagt: Ich werde es tun, es aber dahin versteht, er werde es tun, wenn er seinen Willen nicht änderte.

Das besagt dann allerdings, was Pascal will, daß die geheime Absicht offenbare Versprechen annulliere.

Ohne jene Supposition wäre die ganze Stelle, wie sie Pascal gibt, ein Nonsens und kehrte sich direkt gegen ihn, weil eben ein Versprechen ohne Verpflichtung kein Versprechen ist und daher es auch nicht verwundern kann, wenn es nicht verpflichtet; es ist eben nur ein Vorsatz.

9. Aber ist etwas ein wahres Versprechen, so verpflichtet es auch.

„Qui autem animum habet promittendi, eo ipso se obligat,“ sagt Molina.

Nur beruht die Verpflichtung auf einem verschiedenen Grunde, je nachdem man sich bloß auf Treue oder auf Gerechtigkeit verpflichtet, wie schon oben auseinandergesetzt wurde.

Auch diesen Unterschied berührt Molina ebendaselbst: denn er spricht von einer Verpflichtung des Versprechens aus

[1] Brief IX. „Et n'avouerez-vous pas de même“ läßt Pascal seinen Jesuiten sagen, „qu'il serait souvent bien commode d'être dispensé en conscience de tenir de certaines paroles, qu'on donne?“

Digitized by Google

Gerechtigkeit, welche die Restitution im Falle der Unterlassung zur Folge habe,[1] und aus bloßer Treue, die frei davon sei.[2]

Und zwar verpflichtet jedes Versprechen nach der allgemeinen Lehre der Theologen unter einer Sünde, und zwar das rechtskräftige je nach der Wichtigkeit der Sache, das Versprechen aber, das auf die bloße Treue sich gründet, nach manchen — und darunter sind auch Jesuiten — mit gleicher Schwere, nach anderen — und darunter ist Thomas von Aquin[3] — in jedem Falle nur unter einer läßlichen Sünde, weil die Treue in bezug auf solche ganz freiwillige, unentgeltliche Leistungen an sich nur unter einer läßlichen Sünde verbinde, und zudem die Versprechenden selbst sich nicht unter einer Todsünde verpflichten wollen.

Und so fällt auch Pascals Anklage über Lockerung der Sitten in puncto der Verpflichtung der Versprechen in sich selbst zusammen, da sie auf der ganz falschen Auffassung beruht, als könnte ein wahres Versprechen überhaupt ohne Sünde grundlos gebrochen werden.

10. Daß es aber gerechte Gründe geben kann, die von der Erfüllung eines Versprechens entbinden, kann um so weniger geleugnet werden, als selbst staatliche Gesetze sogar vollzogene Schenkungsverträge aus sehr wichtigen Gründen rückgängig zu machen erlauben.

Es sei nur auf das österreichische allgemeine bürgerliche Gesetzbuch verwiesen, das im II. Teil, 18. Hauptstück, als solche Gründe große Dürftigkeit des Geschenkgebers, groben Undank des Beschenkten, endlich Beeinträchtigung dritter Personen durch Verkürzung des schuldigen Unterhaltes, des Pflichtteiles und der Gläubiger anerkennt.[4]

Die Gründe, welche die Moraltheologen für das Aufhören der Verpflichtung eines Versprechens anführen, sind ähnliche und lassen sich auf die physische oder moralische Unmöglichkeit seitens des Versprechenden, sein Versprechen zu halten, auf die Unwürdigkeit des Promissars, endlich auf das Nutzlose oder Sündhafte des versprochenen Gegenstandes zurückführen.

Denn da für die Tragweite des Versprechens doch nur der Wille des Versprechenden maßgebend ist, so wird mit Recht vorausgesetzt, daß er sich nicht zu etwas verpflichten

[1] L. th. m. l. c. „... promissionem ex iustitia obligare."
[2] L. c.: „... solum ex fidelitate et sine restituendi obligatione."
[3] S. th. 2, 2 qu. 88 a 3 ad 1m.
[4] A. B. G. B. l. c. § 947—53.

Digitized by Google

wollte, was ihm nachher bei veränderter Sachlage große Opfer auferlegt und daher moralisch unmöglich wird; ebenso, daß er einem unwürdigen, treulosen, undankbaren oder nicht bedürftigen Menschen seine Gunst zuzuwenden nicht die Absicht hatte. Endlich widerspricht es dem Sinne eines Versprechens, jemandem etwas Versprochenes, wenn es ihm nunmehr ganz nutzlos oder gar schädlich wäre, zu leisten. Wäre aber die Leistung infolge neu eintretender Umstände gar sündhaft geworden, so ist sie selbstverständlich durch das Sittengesetz verwehrt.

11. Deshalb sagt Molina nach Escobars Zitat: „Si promissionem non implet ex causa, quae sibi rationabilis videtur, non peccat mortaliter, nisi alioquin sequeretur scandalum aut grave proximi damnum. Potest et quis promissum negare ei, qui, quod sibi promisit, non praestat. Item cum sibi est perniciosum praestare; aut ei, cui promisit, inutile, aut is per ingratitudinem fiat indignus, aut si est promissio vi extorta et non iuramento firmata, aut si non est acceptata aut est de re illicita aut donatio lege prohibita v. g. simoniaca aut de solvenda usura.“ [1]

Hierzu sei bemerkt, daß Molina hier nicht bloß von dem Versprechen spricht, das ex iustitia, sondern auch von dem, das ex fidelitate verpflichtet.[2]

Pascal hütet sich, diese Ursachen auch nur aufzuzählen, weil es eben an ihnen nichts zu tadeln gibt, und weil sie die Leser vielleicht betreffs des früher von ihm Gesagten mißtrauisch gemacht hätten. Um aber in ihnen ja keine Bedenken aufkommen zu lassen, sagt er geheimnisvoll von *seinem* Jesuiten: „Il en donne d'autres, que vous y pouvez voir vous-même.“ [3]

Das ist wieder echt Pascalisch! Er weiß ja, daß seine Leser sie nicht nachlesen werden.

12. Und so wollen wir dieses Kapitel schließen mit der Bemerkung, daß Escobars eigene Lehre in einer so klaren Sache nichts Abweichendes hat und daher auch keiner besonderen Behandlung bedarf,[4] um so weniger, weil sie von Pascal des weiteren nicht angefochten wird.

[1] L. th. m. l. c.

[2] Vgl. Thomas 2, 2 qu. 110 a 3 ad 5m; wo er auch Seneca zitiert, der im l. 4 de beneficiis c. 35 sagt: „Ad hoc, quod homo teneatur facere, quod promisit, requiritur, ut omnia immutata permaneant.“

[3] Brief IX.

[4] Sie findet sich L. th. m. l. c. c. 1 n. 12 und U. Th. m. t. 5 p. 1. l. 38 sect. 2 c. 11 Dub. 9—30.

Digitized by Google

Kapitel XIX.

I. Der Contractus binus und trinus. II. Geschenkannahme anläßlich des Darleihens. III. Contractus Mohatra.

1. Die Entdeckung Amerikas, wie die Verbindung mit Süd- und Ostasien auf dem Seewege um das Kap der Guten Hoffnung hatte auch eine gewaltige Umwälzung im Geldverkehr mit sich gebracht. Das Geld war zu einem lebendigen, fruchtbringenden Faktor in den Handels- und gewerblichen Unternehmungen geworden.

Das war auch der Grund, warum trotz des Wucherverbotes das Zinsnehmen bei Darleihen immer mehr in Schwung kam, bis es in unseren Zeiten als etwas Selbstverständliches betrachtet wird.

Es ist eben dieses Zinsnehmen nicht mehr Wucher, wie in den Zeiten der frühmittelalterlichen Bodenwirtschaft, sondern eine, wenn auch indirekte Teilnahme an fruchtbringenden Unternehmungen.

2. Eine Art, sein Geld ohne das Verbrechen des Wuchers, nutzbringend anzulegen, war von altersher der Gesellschaftsvertrag (contractus societatis), der darin besteht, daß zwei oder mehrere zu einem gewinnbringenden Unternehmen oder Geschäfte sich vereinigen und ihrer Anteilnahme entsprechend den Gewinn teilen, beziehungsweise die Verluste tragen.

Es kann dabei geschehen, daß der eine nur das Betriebskapital gibt, der andere hingegen seine Arbeitskraft zur Verfügung stellt und mit jenem wirtschaftet.

Diese Form des Gesellschaftsvertrages ist es nun, welcher dem Contractus binus oder trinus zugrunde liegt. Im Contractus binus wird mit dem genannten Gesellschaftsvertrag ein Assekuranzvertrag für einen ganz bestimmten Gewinnanteil oder für das gegebene Kapital, im Contractus trinus ein solcher für beides, Gewinn und Kapital, verbunden.

Diese Assekuranz geschieht in der Weise, daß der ganze Gewinn, der sonst nach Maßgabe der Einlage und Arbeit zu teilen wäre, dem arbeitenden oder wirtschaftenden Teile überlassen wird, mit der Verpflichtung, dem Kapitalsgeber nur einen ganz bestimmten und daher unveränderlichen Prozentsatz auszuzahlen, welcher, soll er gerecht sein, selbstverständlich um so geringer wird, wenn nicht bloß der bestimmte Gewinn, sondern auch das Kapital sichergestellt werden sollen.

Digitized by Google

3. Aus dem Gesagten geht hervor, daß durch einen solchen Assekuranzvertrag das Risiko auf den wirtschaftenden Teil überwälzt wird, und zwar im Contractus binus zum Teil, im Contractus trinus aber ganz.

Und gerade der Umstand war es, welcher unter den Theologen und Kanonisten die lebhaftesten Kontroversen über die Gerechtigkeit und sittliche Erlaubtheit dieser Vertragsform hervorrief.

Denn die Praxis des täglichen Lebens hatte schon längst diesen Weg beschritten und war durch Spanien, Frankreich und andere handeltreibende Länder verbreitet.

Es drehte sich also der Kampf darum, ob das in die Definition des Gesellschaftsvertrages gemeiniglich aufgenommene Moment, daß die Gesellschafter, wie die Vorteile, so auch die etwaigen Nachteile gemeinsam und verhältnismäßig zu tragen hätten, ein wesentliches sei, so daß mit dem Entfalle dieses ein Gesellschaftsvertrag überhaupt nicht mehr vorhanden sei; und weiterhin, wenn demnach dieser nicht mehr die Grundlage sei, was für ein Kontrakt es dann sei, welcher als neue Grundlage des hinzutretenden Assekuranzvertrages fungiere.

4. Es würde zu weit führen, wollten wir uns in alle Phasen dieses wissenschaftlichen Streites einlassen; es genügt, festzustellen, daß sehr angesehene Gelehrte das berührte Moment der Verlustteilung als wesentlich in Abrede stellten, gestützt auf das römische, wie kanonische Recht, indem sie in jenem auf L. Si non fuerint §. Ita ff. pro socio sich beriefen, wo es heißt: „Ita coiri societatem posse, ut nullam partem damni alter sentiat, lucrum vero commune sit, Cassius putat."

Aus c. un. de commodato X l. 3 tit. XV[1] hingegen schlossen sie per analogiam, daß, wie im Leihvertrag, so auch im Gesellschaftsvertrag durch besonderes Übereinkommen der eine Teil alles Risiko ohne Verletzung der Gerechtigkeit übernehmen könne.

Die Berufung aber auf Sixtus' V. Bulle Detestabilis vom 21. Oktober 1586 lehnten sie ab mit dem Hinweise auf eine mündliche Erklärung desselben Papstes, daß man nur wucherische Verträge habe verurteilen wollen.

[1] L. c. „Cum gratia sui tantum quis commodatum accepit, de levissima etiam culpa tenetur: Licet casus fortuitus, nisi accideret culpa sua vel intervenerit pactum seu in mora fuisset, sibi non debeat imputari."

Digitized by Google

5. Daß der Contractus binus und noch mehr der Contractus trinus leicht zur Auswucherung des arbeitenden Teiles mißbraucht werden kann, leugnet niemand; aber daß er an und für sich ungerecht und somit naturrechtlich unerlaubt sei, hat niemand nachgewiesen.

Als selbstverständlich wird dabei vorausgesetzt, daß die bestimmte prozentuelle Auflage eine gerechte sei und somit allen in Betracht kommenden Umständen entspreche.

Und da auch die Gesetzgebung kein ipso facto irritierendes Gesetz dagegen erließ — selbst Papst Benedikt XIV. bezeugt dies hinsichtlich des kirchlichen Forums[1] — so steht es auch heutzutage noch frei, an der Gerechtigkeit des Contractus binus und trinus festzuhalten, wiewohl er seine einstige Bedeutung schon längst eingebüßt hat.

6. Damit ist auch Escobar gerechtfertigt, der ein Verteidiger des Contractus trinus ist. Schon im Liber theologiae moralis spricht er sich für die Erlaubtheit der Assekuranz des Kapitals in folgenden kurzen Sätzen aus. Auf die Frage: „Potestne periculum capitalis pertinere ad eum, qui operas apponit?“ resolviert er: „Potest quidem ex pacto addito, non ex vi societatis; quo modo intelligenda est Sixti V. constitutio. Quae quidem potuisset omne tale pactum prohibere, sed, ex probabiliori sententia, non prohibuit“;[2] was mit dem von Benedikt XIV. Gesagten stimmt.

Und auf die weitere Frage: „Pactum, ut capitale sit quocunque in casu salvum, estne licitum?“ gibt er seine Meinung dahin, daß der Gesellschaftsvertrag dadurch nicht wesentlich alteriert werde. „Non quidem est contra naturam societatis.“

7. Ausführlich aber äußert sich Escobar in seiner großen Moral, und zwar für die Erlaubtheit der Assekuration sowohl des Kapitals als auch eines bestimmten Gewinnes unter gerechten Kautelen.

Die Stelle gibt ein interessantes Bild für die verschiedene Beweisführung pro et contra und bildet einen überaus wohltuenden Kontrast zu Pascals unredlicher Methode, indem sie durch offene Darlegung der Kontroverse dem Leser ein eigenes Urteil ermöglicht.

Sie soll daher im Wortlaute hier folgen.

---

[1] L. 10 de synodo dioecesana c. 7 n. 4.
[2] L. th. m. tr. 3 Ex. XIII c. 2 n. 76.

Digitized by Google

Das Dubium lautet: „Licetne lucrum salvo capitali in societatis contractu comparare.“ Es ist eine der des P. Bauny ähnliche Fragestellung. [1]

Eingangs orientiert er über den Stand der Frage. „Ad vitandas,“ sagt er, „lites, cum alter socius pecuniam confert, alter operas et industriam, solet fieri conventio, ut conferens industriam praestet conferenti pecuniam illius securitatem et insuper aliquod lucrum concedat minus, quam credit ei obventurum, si societati nullum pactum additum fuisset.“ [2]

Es geht also daraus hervor, daß nicht die Moraltheologen den Contractus trinus ins Leben einführten, sondern vielmehr darin vorfanden und nur zu ihm Stellung nahmen.

8. Das tut nun pflichtgemäß auch Escobar, indem er fortfährt: „Quaestio igitur gravis est, an talis conventio licita sit liceatque conferenti pecuniam comparare.“ [3]

Er führt nun zuerst die gegnerische Ansicht an.

„Non licet; quia de ratione societatis est, ut socii aeque ad lucrum et ad damnum concurrant. §. Illud, Institut. de societate. Ergo socius, qui solius lucri particeps esse intendit reiecto periculo in alios socios, non veram societatem, sed simulatam trahit. Et quia conferens pecuniam reiecto periculo in accipientem mutuare censetur, si quidem dominium pecuniae in accipientem transfert, cum possit de illa libere disponere. Sic Panormitanus ad c. Naviganti de usura n. 11; Abul. ad c. 23 Mat. qu. 226; Sotus l. 6 de iust., qu. 6., a. 3; Ant. Gomez plures referens l. 2 variar. c. 5, n. 4; Rebellus aliis relatis l. 15 de iustit. qu. 4, n. 2.“ [4]

Der Hauptgrund dieser Gelehrten also ist, daß die Teilung auch der Gefahr, beziehungsweise des Schadens zum Wesen des Gesellschaftsvertrages gehöre, der durch Entfall dieses wesentlichen Momentes in einen Darleihensvertrag übergehe.

9. „Licet plane,“ behaupten dagegen andere, „si bona fides adsit; quia id colligitur ex leg. Si non fuerint, ff pro socio, ubi dicitur posse societatem iniri eo pacto, ut nullam partem damni alter sentiat; et quia in hoc contractu potest aequalitas asservari. Socius namque pericula sortis sustinens et certum lucrum promittens non

[1] U. Th. m. t. 5 p. 1 l. 41 sect. 2 c. 12 Dub. 3.
[2] L. c. n. 86.
[3] L. c.
[4] L. c. n. 87.

Digitized by Google

praestat hanc securitatem neque hoc lucrum promittit ex vi contractus societatis, sed ex eo, quod alter socius abundantius lucrum probabiliter speratum ex societate, si diligenter socius, ut tenebatur, negotiationi incumberet, remittit. Ob hanc enim remissionem securitatem accipit et lucrum determinatum. Quod certe consentaneum est nec societati videtur officere. Ita Angel. verbo Societatis n. 1, § 7; Sylvester ibi qu. 2; Navarra Summa c. 17, n. 225; Molina de iust. d. 417; Toletus l. 5. de instruct. sacerd. c. 41; Valentia 2, 2, disp. 5, qu. 24, punct. 2; Lessius l. 2, c. 25, dub. 3, n. 24; Layman. l. 3, sect. 5, tr. 4, c. 20, n. 102."

Die Verteidiger des Contractus trinus bestreiten demnach, und zwar mit Erfolg, daß es sich hier um ein bloßes Darleihen handle, weil dem anderen kein freies Verfügungsrecht über das gegebene Kapital eingeräumt ist, sondern er vielmehr kontraktlich verpflichtet wird, dasselbe nur in einem bestimmten Unternehmen als Betriebskapital zu verwenden. Einem solchen Vertrag könne man aber die Natur eines Gesellschaftsvertrages keineswegs abstreiten. Denn wenn auch der Gesellschaftsvertrag, wie er im Gesetze normiert ist, die Teilung von Gewinn und Verlust in sich schließe, so sei doch die letztere Bestimmung, wie aus dem Gesetze selbst ersichtlich sei, keineswegs so wesentlich, daß sie nicht durch eine Assekuranzklausel ersetzt, beziehungsweise beseitigt werden dürfe. Es sei also ein solcher Vertrag noch immer ein Gesellschaftsvertrag, aber besonderer, von der gewöhnlichen Form abweichender Art.

Wie man aber auch immer über die Natur eines solchen Vertrages urteilen möge, so müsse doch zugegeben werden, daß die Gleichheit zwischen Leistung und Empfang gewahrt und er somit ohne Unrecht geschlossen werden könne.

10. Dieser nach unserer Ansicht überzeugenden Argumentation schließt sich auch Escobar an. „Cum his opinor, iudicans minime id officere societati. Nam si contracta societate posset conferens pecuniam cum altero tertio convenire de cedendo lucro, quod eventurum sperat in ipsum, ea conditione, cur non poterit hanc conventionem cum ipso socio praestare?" [1]

Escobar verstärkt die obige Beweisführung durch den gelungenen Hinweis auf die Erlaubtheit eines Versicherungs-

[1] L. c. n. 89.

Digitized by Google

vertrages betreffs des Kapitals und eines im Verhältnis zum Gesamtgewinn mäßigen Gewinnanteiles mit einer dritten Person oder Gesellschaft, und schließt daraus, daß, was mit einem anderen zu tun erlaubt sei, seinem Gesellschafter gegenüber nicht verboten sein könne.

11. Und daraus zieht er die Folgerung, daß ein solcher Versicherungsvertrag bei der Abschließung des Gesellschaftsvertrages sofort in diesen aufgenommen werden könne und nicht erst eine Zwischenzeit abgewartet werden müsse.

„Haec ratio convincit, hunc contractum non solum ex intervallo post societatem initam, sed etiam in ipsa societate perfici, ut doctores hi supponunt adversus Cajetanum tract. 17, Respons. c. 11, qui hunc contractum celebratum ex intervallo post initam societatem approbat, reprobat vero celebratum in societatis creatione. Nam ratio honestandi hunc contractum, quae est cessio abundantioris lucri probabiliter sperati pro securitate sortis cum moderato lucro aeque post initam ac, quando ipsa creatur, procedit.“ [1]

12. Wie kläglich nimmt sich dem gegenüber Pascals Hohn über P. Bauny aus, der in seiner Somme des péchés c. 14 für die Erlaubtheit des Contractus trinus eintritt! Denn daß P. Bauny einen solchen meint, geht aus Pascals Zitat selbst hervor, in welchem von der Einlage eines Geldes in ein Geschäft, also von einem Gesellschaftsvertrag die Rede ist, während Pascal von einem Darleihen (mutuum) redet, und demgemäß über Wucher deklamiert.

Zum Überfluß besagt jenes schon der Eingang des Zitates, der in seiner populären Form also lautet: „Je n'ai point d'argent à prêter.“[2]

„Ich habe — so die Worte des um ein Darleihen Gebetenen, kein Geld zum Leihen. Wenn Sie aber die Summe, um die Sie ersuchen, in Ihrem Betrieb anlegen . . ., würde ich mich vielleicht entschließen, sie zu geben.“[3]

---

[1] L. c. Offenbar schwebte Cajetan die Gefahr der Auswucherung bei der sofortigen Aufnahme der Versicherungsklausel in den Gesellschaftsvertrag vor — eine Gefahr, die später weniger besteht, wenn bereits Erfahrungen über den Gang des Unternehmens vorliegen. Doch eine solche Gefahr kann wohl für den Gesetzgeber ein Anlaß zu einer diesbezüglichen legislatorischen Maßregel werden, berührt aber an sich das Wesen der Sache nicht, über das der Gelehrte zu urteilen hat.

[2] Brief VIII.

[3] L. c.: „Si désirer la somme, que demander pour la faire valoir par votre industrie à moitié gain, à moitié perte, peut être m'y résoudrai-je.“

Digitized by Google

Es bietet also der um Geld Gebetene hiermit einen Gesellschaftsvertrag an. Vom beizufügenden Assekuranzvertrag handelt dann das folgende.[1]

13. Mit einem salto mortale also ist Pascal beim Wucher. Da beanständet er die Resolution, daß die Entgegennahme von Geschenken seitens des Darleihengebers, welche die Dankbarkeit des Darleihennehmers ganz freiwillig gibt, frei von Wucher sei.

Escobar stellt den Kasus auf: „Intenditur (ut de usura mentali ordiamur) lucrum ex mutuo tamquam debitum ex iustitia; estne usura?"

„Ita plane," lautet seine Resolution. „At si tamquam ex benevolentia seu gratitudine, nequaquam. Porro ex mutuo immediate lucrum intendere non licet nec principaliter nec minus principaliter; at vero lucrum intentum media bonevolentia non est usura."[2]

Also ohne ein Wort zu äußern oder ein Abkommen zu treffen, kann der Darleihengeber durch Wucher sündigen, wenn er nämlich in der Absicht das Darleihen gibt, daß der Darleihennehmer sich rechtlich verpflichtet erachtet.

Allerdings könnte man fragen, wie denn der Schuldner zu einer solchen Überzeugung ohne die Absichtsäußerung des Gläubigers zu kommen imstande sei, da er doch die Gedanken nicht ablesen könne.

Und doch wäre der Fall denkbar, daß der Darleihengeber sich sonst bei verschiedenen Gelegenheiten in jenem Sinne äußerte, so daß dann derjenige, der bei einem solchen Menschen ein Darleihen aufnimmt, eine pflichtmäßige Remuneration als stillschweigende Voraussetzung der Gewährung ansähe und darnach handelte.

14. Nun verlangt aber Escobar die Restitution einer solchen Leistung, das sich als Geschenk gibt, in Wirklichkeit aber als eine Auflage auf die Darleihensgewährung und daher als Wucher sich darstellt.

„Si mutuans accipiat usuraria intentione, dum putat ita dedisse mutuatarium, tenetur restituere; at ut cognoverit ex gratitudine dedisse, potest retinere."[3]

---

[1] „Bien est vrai qu'à cause qui'l y a trop de peine à s'accommoder pour le profit, si vous voulez m'en assurer un certain, et quant aussi mon sort principal, qu'il ne coure fortune, nous tomberions bien plus tôt d'accord, et vous ferai toucher argent dans cette heure." Ob das Zitat aus P. Baunys Werke richtig ist, entzieht sich unserer Kontrolle, da uns dieses nicht zu Gebote steht.

[2] L. th. m. tr. 3 Ex. V c. 1 n. 44; vgl. Thom. 2, 2 qu. 78 a 2 ad 3m.

[3] L. c. c. 2 n. 45.

Digitized by Google

‚Etiam usura mentalis restitui debet, si ex parte utriusque animus depravatus sit vel ex parte mutuatarii dantis involuntarie.“[1]

Es ist also Escobar voller Ernst mit der vollkommenen Freiwilligkeit des Geschenkgebens seitens des Darleihennehmers, der sich in keiner Weise als rechtlich verpflichtet erachten darf. Und das wird auch Pascal nicht leugnen können, daß ein Schuldner aus Dankbarkeit dem Darleihengeber ein Geschenk machen oder noch eher einen Dienst leisten kann.

Was das Geschenkgeben insbesonders anbelangt, so muß ja derselbe nicht immer ganz mittellos sein. Darleihen können nehmen Leute, die sogar sehr reich, aber momentan oder auf einige Zeit in Geldverlegenheit sind und daher für den Freundschaftsdienst eines kürzeren oder längeren Darleihens sich aus freien Stücken sehr gerne erkenntlich zeigen wollen.

15. Allerdings gestaltet sich der Fall gefährlicher, wenn der Darleihengeber seinen Wunsch nach einer Erkenntlichkeit äußert.

„Fateor cum Filliutio,“ sagt Escobar selbst, „periculosam rem esse.“[2]

Denn eine solche Äußerung kann leicht als die Stipulierung einer Verpflichtung aufgefaßt werden, abgesehen davon, daß sie wenig ehrenvoll ist, wenn es sich um ein Geschenk und nicht um einen bloßen, leicht zu leistenden Gegendienst handelt. Und faßt der Darleihennehmer dieselbe tatsächlich so auf und geht darauf ein, so liegt, wie wir bereits hörten, Wucher vor, der ersatzpflichtig ist. Denn „usura est lucrum proveniens ex mutuo vi mutui.“[3]

Aber gesetzt den Fall, daß weder der Darleihengeber durch eine solche Äußerung eine rechtliche Verpflichtung beabsichtigt, noch der Darleihennehmer sich rechtlich verpflichtet erachtet, so kann, das wird Pascal selbst zugeben müssen, von Wucher keine Rede sein.

[1] L. c.

[2] L. c. Vgl. Alph. Lig. Theol. m. l. 3 t. 5 c. 3 Dub. 7 n. 780.

[3] L. c. Und in dem Sinne ist von Innozenz XI. der Satz verworfen n. 42: „Usura non est, dum ultra sortem aliquid exigitur tamquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tamquam ex iustitia debitum;“ wobei der Nachdruck auf exactio, Auflage einer Verpflichtung ruht. Den von Innozenz XI. verurteilten Satz bekämpft bereits Escobar als falsch in V. Th. m. t. 5 p. 1 l. 38 sect. 2 c. 14 Dub. 20 n. 287.

Digitized by Google

Ob und wann die genannten Kautelen zutreffen, ist eine andere Frage, die die einzelnen Kontrahenten vor Gott und ihrem Gewissen zu beantworten haben und die den Beichtvater angeht, wenn ein solcher Fall vor das Bußgericht gebracht wird.

Escobars Resolution kann daher nicht anders lauten, als: „Si tamen solum intendat mutuans lucrum ex liberalitate mutuatarii, usura non esset“[1] (scil. ex parte ipsius mutuantis).

Und wenn der Darleihengeber die begründete Vermutung hat, daß der Schuldner aus vermeintlicher Verpflichtung das Geschenk gebe, den Dienst leiste, muß er, wie schon gesagt, sich Gewißheit verschaffen, widrigenfalls er zu restituieren verpflichtet ist.

„. . . dum putat, ita (i. e. usuraria intentione) dedisse mutuatarium, tenetur restituere; at ut cognoverit ex gratitudine dedisse, potest retinere.“[2]

16. Daraus ist ersichtlich, daß Pascals Kritik auch nicht die geringste Wahrheit oder Berechtigung hat. Sie basiert auf einer doppelten Voraussetzung, nämlich daß es nur ganz arme Darleihennehmer gebe und jede Erkenntlichkeit nur in Wertsachen und nicht auch in Dienstleistungen bestehen könne; und dann, daß die Dankbarkeit für den Liebesdienst eines Darleihens nicht über bloße Dankesworte hinausgehen dürfe, während doch wahre Dankbarkeit sich zur gelegenen Zeit in Taten umsetzen muß, wie nicht bloß katholische Theologen, sondern auch Heiden, wie Seneca, lehren.

17. Es erübrigt uns nur noch, Escobars Lehre über den Vertrag Mohatra kennen zu lernen.

Dieser Kontrakt ist ein Wiederverkaufsvertrag,[3] der ein wucherisches Darleihen verschleiern soll. Er vollzieht sich in der Weise, daß ein Darleihenwerber von dem angesprochenen Kapitalisten das Darleihen in der Form erhält, daß er von diesem eine Ware um einen Preis auf Kredit nimmt und die-

[1] L. c.

[2] L. c. c. 2 n. 45. Vgl. l. c. c. 4 n. 47 und Ex. IV c. 7 n. 43; U. Th. m. t. 5 p. 1 l. 38 sect. 1 c. 8 n. 66, 70—72 et sect. 2 c. 14 Dub. 36.

[3] Das österr. A. B. G. 2. Teil. 24. Hauptstück § 1068 nennt ihn Verkauf mit Vorbehalt des Wiederkaufes. „Das Recht, eine verkaufte Sache einzulösen, heißt das Recht des Wiederkaufes.“ Dagegen heißt das Recht des Käufers, die Sache dem Verkäufer wieder zurück zu verkaufen, Rückverkaufsrecht. Ibid. § 1071.

Digitized by Google

selbe vertragsmäßig sofort um einen niedrigeren Preis zurückverkaufen muß, welche Wiederkaufssumme dann im baren gegeben wird. Diese Summe stellt dann in Wirklichkeit das Darleihen dar, die Differenz hingegen zwischen dem Kauf- und Rückkaufspreis ist der wucherische Gewinn anläßlich dieses Scheingeschäftes.

Deshalb hat Innozenz XI. Den Satz verworfen: „Contractus mohatra licitus est etiam respectu eiusdem personae et cum contractu retrovenditionis praevie inito cum intentione lucri.“ [1]

18. Mit des Papstes Urteil stimmt Escobars Ansicht.

„Ego quidem,“ sagt er, „sic quaestioni respondeo: Si vendas credito sub pacto, ut pecunia numerata viliori emptor rem emptam tibi revendat, ea venditio illicita est; quia minori summa praesentis pecuniae comparas maiorem ad creditum vel e contra maiorem summam ad creditum compensare intendis minori numerata. Quod usura palliata censeri debet, cum plus iusto vendis et minus iusto emere intendis.

Id vero ordinarie fit et illud palam (sc. vendere et reemere); includitur saltem et id (scil. usuram capere).“ [2]

Die Resolution ist klar. Wie der Papst, so verurteilt auch Escobar schon einige Dezennien vorher einen Wiederkaufsvertrag, der im Grunde genommen nur ein Darleihen ist, mit dem augenblicklichen Gewinn der Differenz zwischen dem Verkaufs- und Wiederkaufspreis.

19. Diese Ansicht hat Escobar aber auch schon im Liber theologiae moralis niedergelegt, sie war somit stets die seine.

„Si mercator eo fine vendat, ut statim emat minoris ab eo, cui vendiderat, sapit usuram saepeque potest contra charitatem accidere; unde merito reprehendendam duxi (emptionem et venditionem eiusdem rei reciprocam).“ [3]

Pascals Zitat findet sich in der Münchener und der ersten Lyoner Ausgabe, die uns vorliegen, nicht; es mußte also in einer der späteren Ausgaben Aufnahme gefunden haben, und, wenn dies, so in dem Sprechsaale anderer Autoren, der sogenannten „Praxis“, die aber für Escobars Lehre, wie schon öfter gesagt, nichts entscheidet und hier schon gar nicht, wo seine

---

[1] Dekret v. 2. März 1679 n. 40.
[2] U. Th. m. t. 5 p. 1 l. 39 sect. 2 c. 8 Dub. 37 n. 222.
[3] L. th. m. tr. 3 Ex. VI c. 4 n. 51.

Digitized by Google

eigene Ansicht so bestimmt in den vorangehenden Erörterungen zum Ausdruck kam.[1]

Somit ist Pascals Zitat irreführend und verbreitet die Meinung, als läge darin Escobars Approbation des Kontraktes Mohatra vor.[2]

20. Übrigens ist Escobar ganz mit Recht der Meinung, daß nicht jeder Wiederkauf mit einer Preisdifferenz, auch wenn er sofort geschieht, unerlaubt sein müsse.

Es können sich Fälle ereignen, daß jemand, kaum daß er eine Sache kaufte, Reue hat und sie rückverkaufen will, während der Kaufmann aus irgendeinem wichtigen Grunde froh war, die Ware loszubekommen, und daher keine Lust zum Wiederkaufe hat, weil dieser ihm eine Last wird. Wenn er nun, gedrängt vom Käufer, doch einwilligt, so kann er sicher zur Kompensation des ihm daraus erwachsenden Nachteiles einen geringeren Preis bieten, wofern er nur noch gerecht ist. Gestattet doch auch das bürgerliche Recht in Österreich ein Wiederkaufs- wie Rückverkaufsrecht, wenn auch mit Beschränkungen.[3]

Und deshalb ist unter solchen Umständen Escobars Resolution wahr: „Emptio et venditio eiusdem rei reciproca diverso pretio non est contra iustitiam, si venditio et emptio semper intra latitudinem iusti pretii sit facta.“[4] „Seclusis his circumstantiis extrinsecis, als der wucherischen Absicht des ungerechten Preises, der Liebhaberei, des Ärgernisses, licitam iudico, spectato iure naturae huiusmodi venditionem et reemptionem“,[5] womit er zugleich andeutet, daß das positive Gesetz ad fraudem cavendam solche Verträge verbieten und irritieren könne.

---

[1] Allerdings wäre noch die Frage offen, ob alle späteren Ausgaben, wie die Lütticher und Pariser auch von Escobar besorgt wurden und ob daher die Erweiterungen derselben von ihm herrühren — eine Frage, die für unser Thema von nebensächlicher Bedeutung ist, da ja die Lehre Escobars unzweifelhaft feststeht.

[2] Brief VIII.

[3] L. c. § 1070—1.

[4] L. th. m. l. c.

[5] V. Th. m. l. c. n. 222; vgl. Alph. Theol. mor. l. 3 tr. 5 c. 3 Dub. VIII a. 1 n. 813.

Digitized by Google

Kapitel XX.

Verletzung der commutativen Gerechtigkeit.

I. Das Nehmen fremden Eigentums in der Not. II. Die geheime Schadloshaltung. III. Das Zurückbehalten des zum Lebensunterhalt Nötigen beim Konkurs.

I.

1. Seit Pascal gehören die oben genannten drei Punkte zum eisernen Bestand der Angriffe wider die Moraltheologen. Und obwohl unzählige Male in den Moralwerken wie in besonderen Schriften eine volle Klarstellung dieser Fragen erfolgt ist, so erfolgen die Angriffe immer in gleicher Weise.

2. Daß bei dem Streben nach vollständiger Durchdringung und erschöpfender Behandlung einer moraltheologischen Materie, beziehungsweise der einschlägigen so verschiedenen und so mannigfaltigen Gewissensfälle Irrungen vorkommen, ist etwas so Selbstverständliches, daß man sich viel mehr über das Gegenteil wundern müßte; denn Irren ist menschlich. Welche Wissenschaft wäre denn davon frei? Genug an dem, daß sie im Laufe der Zeit ihre Irrtümer korrigiert! Und niemandem fällt es ein, alle diese Irrtümer in steter Evidenz zu halten und daraus gegen eine Wissenschaft in ihrem gegenwärtigen Stande und gegen ihre dermaligen Vertreter Anklagen zu erheben oder sie dem Gespötte auszusetzen.

Aber was man keiner Wissenschaft gegenüber sich erlaubt, das hält man bei der Moraltheologie für zulässig; und, was das schlimmste ist, man vermischt mit dem Irrtum die Wahrheit und stellt diese mit jenem an den Pranger. Und Sätze, die durch das Verwerfungsurteil der Kirche oder durch die Übereinstimmung der Theologen schon längst als Irrtümer erkannt und für immer abgetan sind, werden als noch geltend hingestellt, werden als jetziger Bestand der Moraltheologie ausgegeben.

Und das geschieht nicht bloß von Demagogen, deren einziges Geschäft es ist, die Leidenschaften der Menge zu stacheln; dazu geben sich auch Männer der Wissenschaft her, die eine Methode, welche sie in ihrem Fache als unwissenschaftlich, als unehrlich mit Entrüstung zurückweisen würden, der Moraltheologie gegenüber ohne Bedenken annehmen und üben.

Das glaubten wir eingangs der nunmehr folgenden Abhandlung über die Verletzung der commutativen Gerechtigkeit

Digitized by Google

neuerdings betonen zu müssen, um ein unparteiisches, streng sachliches Urteil in dieser Materie anzubahnen.

3. Was nun die erste der in diesem Kapitel zu behandelnden Fragen betrifft, so hält sich Escobar für seine Person innerhalb der richtigen Schranken; denn er gestattet nur in der äußersten Not das zur Rettung Nötige zu nehmen, und dies auch nur dem Mittellosen ohne Restitutionspflicht, falls er es verbrauchte. „Licetne," frägt er, „in gravi necessitate aliquid surripere?" [1] Das Wort „surripere" oder „furari" ist hier in dem weiteren Sinne von „occulte auferre", also heimlich nehmen, zu verstehen, ohne daß dies ungerecht und sündhaft sein müsse. Denn „furari" im Sinne von stehlen bezeichnet stets eine sündhafte Handlung. Stehlen ist aber nie erlaubt, wie das Lügen.

Escobars Antwort auf obige Frage nun ist: „Minime; quia in huiusmodi necessitate res est aliena, cum sola extrema rem faciat communem." [2]

Bezüglich der Restitutionspflicht in einem solchen Falle aber äußert er sich also:

„Qui in extrema constitutus necessitate aliquid accepit illudque in eadem necessitate consumpsit, non tenetur . . . restituere; quia necessitas extrema facit omnia communia." [3]

Wenn demnach der bloße Gebrauch einer Sache genügt, ist sie hernach zurückzugeben. Ebenso ist jemand, wenn er Vermögen hat oder doch die sichere Anwartschaft auf ein solches, ersatzpflichtig, da zur Rettung nicht mehr erforderlich ist, als daß ihm das Gut des anderen in der Not zur Verfügung stehe.

„At si non sit extrema simpliciter neccessitas, quia scilicet, quamvis egens actu non habeat, habeat tamen virtute, ut si egeat pane, sed habeat nummos vel pauper sit hic, at dives in patria vel polleat viribus et arte ad facile lucrandum plus quam ipsi necesse sit; tunc satis est mutuo dare." [4]

4. Als äußerste Not bezeichnet aber Escobar jene Fälle, in denen es sich um die Rettung vor dem Tode (necessitas extrema) oder einem gleichwertigen Übel (quasi extrema)

---

[1] L. th. m. tr. 1 Ex. IX. c. 3 n. 83.

[2] L. c.

[3] L. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 1 c. 7 n. 54; sect 2 c. 16 Dub. 30 n. 252—3.

[4] L. c. n. 52 u. n. 252.

Digitized by Google

handelt.[1] Als solche Übel werden von den Moraltheologen aufgezählt: Lebenslängliche Gefangenschaft oder Sklaverei, Siechtum, grobe Verstümmelung, Verlust der Keuschheit u. dgl. Eine schwere Not (necessitas gravis) ist nach Escobar die Gefahr eines großen leiblichen oder geistlichen Schadens.[2]

Also nur in der necessitas extrema et quasi extrema gesteht Escobar dem gänzlich Mittellosen nötigenfalls die lastenlose Aneignung eines bis dahin fremden Eigentums zu, dem Bemittelten jedoch die restitutionspflichtige Disposition, soweit sie zur Rettung notwendig ist.

Als Grund wird von den Moraltheologen stets der Satz wiederholt: Die Not macht alles gemeinsam — necessitas facit omnia communia.

5. Dieses Prinzip wird allgemein für wahr gehalten; nach ihm richten sich die staatlichen wie kirchlichen Gerichte, nach ihm urteilt auch der Beichtvater.

Jedoch ist seine Begründung keine einhellige.

Die Moraltheologen, um uns auf diese zu beschränken, teilten sich in zwei Lager: die einen meinten, in der äußersten Not höre dem Mittel- und Hilflosen gegenüber das fremde Eigentumsrecht überhaupt auf, da nach dem Naturrecht, das ja göttlichen Ursprunges ist, das Eigentumsrecht, das vom Anfange an zulässig und zweckmäßig, seit dem Sündenfall aber geradezu notwendig sei, sich doch nicht soweit erstrecken und festigen könne, daß ein aufs äußerste Bedrängter darob zugrunde gehen müßte, wenn es einem Geizhalse gefiele, gegen das Gebot der Nächstenliebe die nötige Hilfe zu verweigern. Andere aber machten eben dieses Gebot der Nächstenliebe zur Grundlage ihrer Begründung und behaupteten, daß dieses den in Not Befindlichen ermächtige, vom Eigentum des Nächsten, welches diesem für jeden Fall verbleibe, das zur Rettung Erforderliche zu nehmen, wenn und so oft die Almosenpflicht unter einer schweren Sünde verpflichte. Sicher trifft dies zu in der äußersten Not. Also macht die Liebe in dieser Notlage alles gemeinsam, während nach der ersten Meinung die Gerechtigkeit.

6. Zu der letzteren Ansicht bekennt sich nun Escobar.

„Dicuntur res (possidentium propriae) fieri communes in necessitate, quia charitas, quae non quaerit, quae sua sunt, eas communes facit, ratione cuius

[1] L. c. n. 49 u. n. 241; L. th. m. tr. 5 Ex. V. c. 4 n. 42.
[2] L. th. m. l. c.

Digitized by Google

egens potest eis uti absque ulla domino illata iniuria; dominus enim ipse in tali usu teneretur ex charitate consentire; quodsi de facto repugnet, obstare non potest, quo minus egens iure sibi a charitate concesso utatur; quia est repugnantia contra charitatem ac proinde nullius momenti." [1]

7. Damit begab sich Escobar mit allen Vertretern dieser Begründung auf eine schiefe Ebene, nicht als ob er mit ihnen den Unterschied zwischen Rechts- und Liebespflicht nicht streng festhielte — sie alle betonen diesen sehr entschieden bei der Lehre über Ersatzpflicht[2] —, sondern weil die Konsequenz des der Begründung unterlegten Prinzips eine Beschränkung auf die äußerste Not nicht litt, sondern eine Erweiterung auf die schwere Not bei allen denen forderte, die eine Hilfeleistung in einem solchen Falle für schwer verbindlich erachteten. Und zu diesen gehört Escobar.[3]

Wenn er also für seine Person an der Wahrheit festhielt, daß nur in der äußersten Not alles gemeinsam werde, so konnte er kraft seines Begründungsprinzips der Ansicht, daß dies auch in schwerer Not erlaubt sei, die Probabilität nicht absprechen.

So kommt es, daß sich in der „Praxis" die Stelle findet: „Dixisti in gravi necessitate, non licere aliena occulte furari" — hier wiederholt also Escobar seine eigene Resolution; dann fährt er fort: „Num probabilis contraria sententia?" [4]

Die Antwort, die auch Pascal zitiert,[5] lautet: „Ex doctrina Lessii probabilem existimo, quia, sicut dives in

[1] U. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect 2 c. 16 Dub. 29 n. 250.

[2] Statt aller nur die eine Stelle aus L. th. m. tr. 3 Ex 2 n. 11; „Oriturne ex violatione charitatis obligatio restituendi?" „Minime. Unde pauper non habet ius in bona divitis, et quamvis rei debitae ex charitate et rei debitae ex iustitia aequa sit obligatio, tamen quia defectus charitatis iniuriosus non est, sed inofficiosus tantum, ideo eam violans ad damna secuta non tenetur. — Die Konsequenz dieses richtigen Grundsatzes hätte aber die Resolution gefordert, daß der Arme auch in der äußersten Not ein Unrecht begehe, wenn er gegen den Willen des Herrn das Notwendigste nehme, wenn auch dieser seinerseits sich schwer gegen die Liebe verfehle.

[3] L. th. m. tr. 5 Ex V. c. 4 n. 42. U. th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 1 c. 7 n. 50, sect. 2 c. 16 Dub. 28 n. 247; „Ego existimo eum obligari sub gravi piaculo elecmosinam elargiri proximo graviter indigenti ex superfluo statui praesenti."

[4] L. th. m. tr. 1 Ex. IX. c. 4 n. 84.

[5] Brief VIII.

Digitized by Google

gravi necessitate tenetur dare, ita pauper potest accipere absque iniuria; neque dives in hoc casu potest esse rationabiliter invitus circa substantiam rei acceptae, sed tantum potest ei modus displicere.“ [1]

Dieser Satz ist aber von Innozenz XI. verworfen in folgendem Wortlaut: „Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.“ [2]

8. Escobar ist demnach von diesem Urteil nicht selbst betroffen; wohl aber ist als die Quelle einer solchen Folgerung mitgetroffen das Prinzip seiner Begründung für den wahren Satz: Extrema necessitas facit omnia communia, als welches er die caritas ansieht. Somit ist nur die Begründung richtig, welche das Eigentumsrecht nach dem Willen Gottes, des obersten Herrn aller Dinge, seine Grenze finden läßt an der äußersten Not — so, daß es bei dem gänzlich Hilf- und Mittellosen tatsächlich endigt, während bei dem Bemittelten in re oder spe das Verfügungsrecht auf diesen übergeht mit der entsprechenden Ersatzpflicht.

Daraus ergibt sich auch mit logischer Konsequenz, daß der bisherige Eigentümer kein Recht hat, die Besitzergreifung, beziehungsweise die Benützung der zur Rettung aus äußerster Not erforderlichen Sache zu hindern, und daß, täte er es, gegen ihn nach dem Grundsatze der Notwehr vorgegangen werden darf.

9. Pascal hat nicht die leiseste Ahnung von dem Denkprozeß, der hinter der von ihm zitierten Stelle sich abwickelte. Sonst müßte ihm der Mut geschwunden sein, die Schale des Spottes darüber auszugießen.

II.

10. Betreffs der geheimen Schadloshaltung der Dienerschaft können wir uns kürzer fassen. Auch in diesem Punkte scheint Pascal keine rechte Vorstellung von dem zu haben, was die ausgleichende Gerechtigkeit fordert. Es ist doch möglich, daß ein Herr, der notwendig einen Diener braucht, die Not eines Menschen, der um jeden Preis einen Platz anzunehmen gezwungen ist, dahin ausnützt, daß er ihm einen ungerechten Lohn zusichert und gibt.

Ungerecht ist der Lohn, der nicht einmal an den Mindestlohn heranreicht, der für den betreffenden Dienst ortsüblich ist.

[1] L. c.
[2] Dekret vom 2. März 1679 n. 36.

Digitized by Google

Wird Pascal einen solchen Ausbeuter nicht zum Schadenersatz verpflichten?

11. Und es kann auch d e r Fall sich ereignen, daß ein Herr zwar den ortsüblichen Lohn bezahlt, aber weit über die ortsübliche Arbeitsleistung hinaus den Diener in Anspruch nimmt, so daß er, wie man zu sagen pflegt, für zwei oder drei arbeiten soll.

Hält Pascal ein solches Vorgehen für gerecht? Wenn aber nicht, so muß er auch diesen Herrn aus Gerechtigkeit verpflichten, den Lohn entsprechend der Arbeit zu erhöhen.

12. Wenn nun aber der Dienstgeber seine Gerechtigkeitspflicht nicht erfüllt und der Diener die Erfüllung gerichtlich entweder gar nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten oder Nachteilen erzwingen kann, wird es einem billig und gerecht denkenden Menschen einfallen, einen solchen Diener zu tadeln, wenn er das ihm von Rechts wegen Gebührende sich selbst nimmt unter der Voraussetzung, daß jene Übel, die sich leicht mit einer solchen geheimen Schadloshaltung verbinden, gewissenhaft vermieden werden?

Oder soll etwa der Beichtvater gehalten sein, einen solchen zur Rückgabe des ihm Gebührenden zu nötigen?

Wo bliebe denn die Gerechtigkeit?

13. Nur das und nichts anderes, wie selbst aus der von Pascal [1] gebrachten Stelle des P. Bauny ersichtlich ist, lehren die Moraltheologen und lehrt auch Escobar. [2]

„Illud quidem, — sagt er — iustum est stipendium, quod passim eo loco iis (famulis) tribui assolet, ita, ut non sit minus infimo nec maius supremo.“ [3]

Und er frägt weiter: „Utine famulus occulta compensatione potest?“ [4] Die Antwort ist: „Non; nisi c o n s t a r e t mercedem c o n s t i t u t a m esse i u s t a i n f i m a m i n o r e m vel aliter integram non valeat recuperare.“ [5]

Es muß also das Unrecht evident sein — Escobar sagt „nisi c o n s t a r e t“ — und nicht in der bloßen Einbildung des Dieners bestehen.

Daher hat unser Fall nichts zu tun mit der von Innozenz XI. verurteilten Sentenz: „Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensan-

---

[1] Brief VI.
[2] La somme des péchés; nach Pascals Zitation ed. 6 p. 213—4.
[3] L. th. m. tr. 3 Ex. IX. c. 3 n. 62.
[4] L. c.
[5] L. c.

Digitized by Google

dam operam suam, quam maiorem iudicant salario, quod recipiunt.“ [1]

14. Ein Dienstgeber begeht aber kein Unrecht, wenn er dem Diener, den er nur aus Barmherzigkeit als überzählig nimmt, einen geringeren, als den ortsüblichen Mindestlohn gibt oder wenn der Diener aus freien Stücken, um sich die Gunst des Herrn zu erwerben, sich mit einem geringeren Lohn begnügt oder über seine Verpflichtung arbeitet.

„Potestne merces minor infima aliquando esse et tamen iusta?“ frägt Escobar, worauf er die Antwort gibt:

„Ita quidem v. g. si solum ad preces famuli herus illum conduxit vel famulus sponte remittat ad herum alliciendum.“ [2]

15. Daß aber die geheime Schadloshaltung einwandfrei sei, dazu wird nach Escobar noch gefordert, daß der ordentliche Weg der Einforderung verschlossen sei.

Die Moraltheologen pflegen noch als weitere Bedingungen hinzuzufügen, daß der Herr nicht am Ende in die Lage komme, von neuem zahlen zu müssen, ferner daß nicht der seine Forderung geheim Kompensierende gegen die christliche Selbstliebe größeren Übeln sich aussetze, endlich daß nicht ein dritter unschuldig in Verdacht und zu Schaden komme, wie daß alles Ärgernis vermieden werde. Deshalb sind alle Moraltheologen der Ansicht, daß die geheime Schadloshaltung, so unanfechtbar sie in der Theorie ist, praktisch gefährlich und niemals anzuraten sei, daß aber, wenn sie geschehen sei und den Anforderungen der ausgleichenden Gerechtigkeit entspreche, auf Restitution nicht gedrungen werden dürfe, da sie keine Verletzung jener darstelle.

Ob die Gesetze einzelner Staaten eine geheime Schadloshaltung verbieten und als Delikt verfolgen, ist eine Frage, die deren Untertanen angeht. Die Moraltheologie aber hat zunächst die Aufgabe, solche Fragen vom universellen Standpunkte aus zu betrachten und zu lösen.

III.

16. Noch einfacher liegt die Sache bei dem, der beim Konkurs soviel sich zurückbehält, daß er und die Seinigen, für die er zu sorgen hat, standesgemäß leben können; denn das bedeutet das „ne indecore vivat“ des Pascalschen Zitates, auf das er ein gar so großes Gewicht legt.

[1] Dekret vom 2. März 1679 n. 37.
[2] L. c.

Digitized by Google

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß er in seinem Stande auf großem Fuße leben dürfe, sondern er ist vielmehr gehalten, in den bescheidensten Grenzen seines Standes sich zu halten.

17. Was aber bei dieser Resolution befremden kann, ist die grundfalsche Voraussetzung, als ob sie den Schuldner von der Restitution befreie oder als ob sie ihm erlaube, Sachen, die in natura oder aequivalenti Eigentum des Nächsten sind, zu verbrauchen.

Bezüglich des letzteren gilt die allgemeine Regel, daß außer dem Fall der äußersten Not die fremde Sache ihrem Herrn zurückzugeben ist.

Bezüglich des ersteren aber sagt Escobar, die von Pascal zitierte Stelle einleitend: „Qui cessit bonis, tenetur, si postea ad pinguiorem fortunam accedat, restituere. Hoc certum.“ [1]

Diese Einleitung läßt nun Pascal weg, und so gewinnt die anschließende Frage mit ihrer Antwort einen verfänglichen Sinn.

„Rogo ulterius,“ frägt also Escobar, „an decens bonis tuta conscientiae possit sibi et familiae suae, ne indecore vivat, necessaria retinere? [2]

„Cum Lessio, — antwortet er, — assero posse; quod quidem est verum, licet debita, pro quibus cedit, sint ex iniustitia et ex notorio delicto contracta, quamvis tunc non possit tantum, quantum alias, sibi retinere.“ [3]

18. Offenbar will Pascal mit dem Konzessiv-Satz „licet“ auf seine Leser einwirken. Und doch wie wenig ist er im Recht! Ist es doch einem jeden besseren Volks- und Mittelschüler bekannt, daß schwere Not einen Aufschub der Restitution begründet unter der doppelten Voraussetzung, daß der Gläubiger nicht etwa in der gleichen Not sich befinde, und daß die zu verbrauchende Sache nicht noch Eigentum des Gläubigers sei. Denn in diesem Falle ist sie, wie oben bereits erwähnt, unter allen Umständen zurückzugeben, da nur die äußerste Not ein Verfügungs-, beziehungsweise Aneignungsrecht hinsichtlich der Sache eines anderen begründen kann. [4]

---

[1] L. th. m. tr. 3 Ex. II. c. 6. n. 20; vgl. c. 4 n. 13; U. Th. m. t. 5 p. 1 l. 37 sect., 1 c. 12 n. 68; sect. 2 c. 19 Dub. 103 n. 408.

[2] L. c.

[3] L. c.

[4] Vgl. die höchst interessanten Probleme Dub. 92—4 t. 5 p. 1. l. 37 sect 2 c. 21 (falso 19), wo folgende Fragen verhandelt werden: „Licite

Digitized by Google

Befindet sich aber der Gläubiger in der gleichen Not, so ist es allgemeine Ansicht der Moraltheologen, daß nicht er, sondern der Schuldner leiden müsse. „Quid in pari creditoris necessitate?“

Escobars Antwort ist: „Minime excusator pressus gravi necessitate debitor.“ [1]

19. Ob nun die Notlage des Schuldners eine unverschuldete ist, herbeigeführt durch Unglücksfälle oder anderer Verschulden, oder eine selbst verschuldete und ob die Schulden herrühren aus Verträgen oder aus einer Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit, ist für die Begründung eines zeitweiligen Aufschubes des Schadenersatzes ohne Bedeutung, keineswegs aber hinsichtlich des Ausmaßes der zu restituierenden Summe. Denn während bei gänzlicher Schuldlosigkeit nur die Schuld, muß bei einem Verschulden dem Gläubiger auch der ihm aus dem Aufschub erwachsende Schaden oder Gewinnentgang ersetzt werden, wenn auch der durch schwere Not begründete Aufschub selbst ohne Sünde ist.

„Ego,“ sagt Escobar, „existimo in praesenti[2] differentiam esse inter debitorem ex delicto vel ex con-

quis clam accepit decem aureos a quodam, ut suae extremae necessitati subveniret, sed sine aureorum illorum insumptione extrema illa necessitas abscessit: teneturne restituere aureos huiusmodi?“ Escobar bejaht die Frage n. 376. — Pecuniam vel rem quis ex delicto habebat et in necessitate extrema consumpsit: manetne obligatio postea pecuniam aut rei valorem restituendi? Escobar distinguiert, ob der unredliche Besitzer die fremde Sache noch in natura (oder aequivalenti) hatte oder mit seinem Vermögen derart vermischte, daß ihm nach Gesetz das Eigentumsrecht mit der Auflage, den anderen zu entschädigen, zustehe. (Vgl. damit das österr. a. b. G. B. 2. Teil 4. Hptstck. § 414—419). In diesem Falle verbrauche er nicht fremdes, sondern eigenes Gut und es bleibe die früher kontrahierte Restitutionspflicht bestehen. In ersterem Falle aber sei darauf zu sehen, ob ihm in der äußersten Not nach seiner Vermögenslage nur ein Dispositionsrecht oder die volle Aneignung zustehe: und darnach sei zu entscheiden. „... videndum erit, an necessitas fuerit talis, qua posset tantundem tritici denuo accipere absque obligatione ulla postea solvendi, an vero ut solum possit accipere cum tali obligatione: et ita etiam iudicandum erit de fure consumente in necessitate (extrema) triticum, quod antea furatus fuerat“ n. 379. — „Qui pressus necessitate (extrema) rem assumpsit alienam, teneturne restituere, quando creditor in aequali necessitate versatur.“ Escobars Resolution ist: „Necessitas extrema non tollit, quod praeferendus sit dominus (extreme indigens)“ n. 383.

[1] L. th. m. n. 3, Ex. II. c. 4 n. 13.

[2] Das Dub. 97 t. 5 l. c. lautet: „An quando debitor iuste excusatur a restitutione statim facienda ob notabile detrimentum, debeat postea ultra debitum ipsum restituere etiam damnum lucri cessantis, quod creditor ob eam dilationem est passus?“

Digitized by Google

tractu; nam qui debet ex delicto, cum culpabiliter sit causa totius damni secuti, etiamsi illud fortuito eveniat, totum debet restituere, etiamsi (ob dilationem restitutionis iustam) absque nova eius culpa postea subsequatur. Unde, etiamsi non teneatur nec possit (statim) restituere etiam ob gravem vel extremam necessitatem, debebit postea omnia creditoris damna resarcire; quia omnia ex eius delicto primo ortum habuere. Si autem debitor sit ex re accepta (per contractum), certum est, non teneri ad damna emergentia interim suo domino, quamdiu in mora culpabili non fuit; si vero fuit in mora culpabili, iam erit deinceps debitor ex delicto et tenebitur ad damna omnia."[1]

Kann man sich eine klarere und gerechtere Resolution, als es diese ist, denken?

20. Daß aber eine schwere Notlage besteht, wenn ein Schuldner und mit ihm seine Familie infolge augenblicklicher Restitution ihr bisheriges standesgemäßes Leben gänzlich aufgeben und in eine niedrigere Sphäre herabsinken müßten, wird doch niemand im Ernst leugnen wollen. Und wenn Pascal mit seinem nervösen Leiden infolge einer etwaigen Restitutionspflicht selbst hätte ein Gassenkehrer oder Steinklopfer werden müssen, kein Zweifel, daß er Escobars Resolution für gerecht und billig und vernünftig gehalten und davon dankbaren Gebrauch gemacht hätte. Also — — —.

21. Es erübrigt nun nur noch, festzustellen, daß die Moraltheologen das „ne indecore vivat" von einem auf das äußerste beschränkten standesgemäßen Leben verstanden.

„Loquendo ergo de re ipsa dixerim ex natura rei et in foro conscientiae posse debitorem retinere sibi necessaria ad se parce sustentandum, quando sine illis esset in gravi necessitate constitutus, de bonis ante cessionem habitis."[2]

22. „Adverto tamen, — fügt er hinzu, — quando debitor ex contractu ea de causa occultat et retinet sibi necessaria alimenta, non posse in conscientia uti privilegiis in iure concessis eis, qui bonis cedunt; quia cessio bonorum in iure tunc datur, quando omnia bona praesentia ceduntur ad debitorium solutionem; qui autem aliqua bona sibi retinet ad alimenta necessaria, non

[1] L. c. n. 391.
[2] L. c. Dub. 104 n. 411.

Digitized by Google

facit veram bonorum cessionem, cui in iure privilegia conceduntur.[1] Quare ex bonis postea acquisitis non poterit tantum fortasse retinere, quia privilegium illud, quod ex iis bonis non debeat solvere, nisi quantum commode possit, concessum est solum post veram bonorum cessionem et postquam omnia bona debitoris semel vendita sunt."[2]

Escobar spricht also demjenigen, der nach dem Naturrecht durch Zurückhaltung des zum knappen standesgemäßen Lebensunterhalte Notwendigen einen Aufschub der Restitution sich nimmt, die Erlaubnis ab, von den Begünstigungen des positiven Rechtes für den Fall einer vollständigen Zession Gebrauch zu machen, und verpflichtet ihn, mit der nachher möglich werdenden Restitution durch möglichste Beschränkung seiner Lebensführung ein rascheres Tempo einzuhalten, als ihm das positive Gesetz sonst gestattete.

Will er aber auf diese Wohltat des Gesetzes Verzicht leisten, so steht von seiten der natürlichen Gerechtigkeit obigem Verhalten nichts entgegen.

„Poterit," schließt daher Escobar seine Resolution, „ex iis in foro conscientae retinere, quantum necesse est, ut **extremam vel gravem necessitatem** non patiatur; hoc enim non ex privilegio, sed ex iure naturae ipsi conceditur."[3]

---

[1] Über den damaligen Rechtsstand äußert sich Escobar im vorhergehenden Dub. 108 n. 408 also: „Recolo ex sect. 1., ob commune bonum introductum esse iure civili cessionis bonorum beneficium, ut debitores, qui propter debita civilia conveniuntur ac detruduntur in carcerem, quando non sunt pares solvendo, possint cedere bonis suis eaque omnia iuridice tradere, ut creditoribus, quantum fieri possit, ex illis satisfiat l. 1 C. qui bonis cedere possint. Verum facta bonorum cessione duo privilegia seu commoda consequitur, qui bonis cedit. Primum est, quod a carcere liberatur nec amplius potest molestari l. 4 § Sabinus ff. de cessione bonorum; secundum est, quod, si postea aliqua bona acquirit, non spoliatur omnibus hisce bonis, sed solum convenitur, in quantum commode facere potest et relicta ei parca quidem, sed congrua sustentatione dicta l. et duabus sequentibus ff. de cess. bonor.; l. ex contractu C. de bon. auct. iud. possid. § ult. Inst. de action." — Quod, fügt er bei, etiam in conscientiae foro locum habet, cum sit privilegium iure concessum et contractus iuxta leges celebrati." — Im Dub. 105 n. 415 bemerkt er noch, daß Gesagte ergänzend, daß nach spanischem Rechte leg. 9 tit. 16 l. 5. novae collect. jene Zessionsbegünstigungen sich auch auf die debita ex delicto erstrecken.

[2] L. c.

[3] L. c.

Digitized by Google

Doch sind damit keineswegs entschuldigt etwaige Lügen, Meineide oder Ärgernisse, die dabei unterlaufen. Solche sündhafte Begleitumstände können selbstverständlich etwas, was nicht gegen die Gerechtigkeit ist, dennoch unerlaubt machen. Aber davon wird nicht bei der Gerechtigkeit, sondern an dem jenen Materien eigenen Orte gehandelt.

23. Was soll also angesichts dieser Sachlage Pascals Bemerkung: „Comment par quelle étrange charité voulez-vous, que ces biens demeurent plutôt à celui qui les a gagnés par ses voleries, pour le faire subsister avec honneur, qu'a ses créanciers, à qui ils appartiennent légitimement?“ [1]

Das heißt einfach die Sache auf den Kopf stellen; denn hier handelt es sich nicht um Belassung des Geschuldeten in den Händen der Schuldner, sondern um einen gerechten Aufschub der Rückerstattung an die Gläubiger.

Kapitel XXI.

Das Recht einer Ehefrau auf einen standesgemäßen Lebensunterhalt.

1. Pascal führt aus Escobars Liber theologiae moralis eine Stelle an, die sich auf den standesgemäßen Lebensunterhalt der Ehefrau bezieht.

„Potest uxor ludere et pecuniam accipere ad ludum dandumque pauperibus intra limitem et decentiam status.“ [2]

Dieses Zitat ist nur ein Bruchteil der Antwort auf die Frage nach der vermögensrechtlichen Stellung der Ehefrau überhaupt.

Voran geht, daß eine Ehefrau sich schwer versündige, wenn sie ohne Erlaubnis des Ehemannes Sachen, die eine materia gravis darstellen, nehme, falls sie Eigentum desselben seien

[1] Brief VIII. Im XII. Brief kommt Pascal auf diesen Gegenstand zurück, ohne für unsere Sache etwas Neues zu bringen. Ob seine Klage über ihm geschehenes Unrecht auf Wahrheit beruht, könnte bei seiner eigenen Unzuverlässigkeit erst aus der Gegenschrift beurteilt werden, die uns nicht zu Gebote steht.

[2] Tr. 1 Ex. IX. c. 3 n. 83; vgl. V. Th. mor. t. 4 l. 34 sect. 1 c. 5. Pascal läßt den Passus über das Almosengeben bezeichnenderweise weg und setzt statt une femme mariée bloß une femme, wodurch leicht ein Mißverständnis entstehen kann.

Digitized by Google

oder falls er ihre Verwaltung und ihren Fruchtgenuß habe; daß sie jedoch, selbst gegen seinen Willen über ihr freies Eigentum nach Belieben verfügen könne.

Nachfolgt, daß die Ehefrau auch gegen den Willen des Mannes das Nötige nehmen dürfe, um für sich und die Familie den Lebensunterhalt zu bestreiten, oder auch, falls ihre leiblichen Eltern oder Kinder aus erster Ehe in Dürftigkeit sich befänden, diesen zu Hilfe zu kommen.

2. In dieser Umgebung verliert die obige Stelle sofort alles Ungewöhnliche; sie ist nur der Ausdruck der rechtlichen Stellung, welche das Christentum der Ehefrau zuerkennt.

Die Ehefrau hat ein strenges Recht auf einen standesgemäßen Lebensunterhalt, so daß der Mann die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt, wenn er ihr denselben ungerecht verweigert. Sie begeht daher keinen Diebstahl, wenn sie das hierfür Nötige sich selbst nimmt, und hat daher auch keine Restitutionspflicht.

3. Zum standesgemäßen Lebensunterhalt gehört aber auch eine entsprechende Erholung. Und wenn in manchen Ständen als eine solche ein ehrbares Spiel in Übung ist, so kann die Ehefrau das hierfür nötige Geld aufwenden, wie sie auch jene Almosen und Geschenke geben darf, die Frauen ihres Standes und ihres Vermögens zu geben pflegen.

4. Hinsichtlich des letzten Punktes sagt Escobar: „Licet uxor nullam habeat bonorum administrationem — es bezieht sich dies auf die Mitgift (dos), wie auf die gemeinsamen Güter (bona communia) und nach Übereinkunft auch auf das freie Vermögen der Frau (bona paraphernalia) — sed tota sit penes maritum, habet tamen ius ad has moderatas eleemosynas ac donationes gerendas per consuetudinem acquisitum; unde rea furti non est, dum prohibente marito tantundem acceperit ad donandum, quantundem aliae suae qualitatis donant. Nec obstat c. (4) Quod Deo C. 33 qu. 5 a d. Augustino ponderatum.[1] Loquitur enim ibi de donationibus immoderatis, ut Molina et Navarrus animadvertunt.“[2]

Das Gesagte hat gleiche Geltung für die standesgemäße Erholung.

5. So steht die von Pascal beregte Frage, betrachtet vom Rechtsstandpunkt. Allerdings kann aus anderen

[1] L. c.
[2] U. Th. m. l. c. sect 2 c. 11 Probl. 18 n. 97.

Digitized by Google

Gründen der Frau die Pflicht erwachsen, das Unrecht, das ihr vom Mann durch ungerechte Verweigerung einer angemessenen Erholung oder anderer Erfordernisse eines standesgemäßen Unterhaltes zugefügt wird, hinzunehmen. Als solche wären in erster Linie der Friede der Familie und die Hintanhaltung großen Ärgernisses oder noch größerer Übel, wie Untreue des Mannes oder Ehescheidung, zu nennen.

6. Immerhin aber bleibt es eine beklagenswerte Tatsache, wenn die Ehefrau ihres Rechtes beraubt und in eine unwürdige, für den Bestand der Ehe selbst gefährliche Lage hineingedrängt wird.

Und einer solchen Lage redet Pascal das Wort?[1]

Oder was soll sonst sein Vorwurf gegen die Moraltheologen, daß sie die Ehefrauen besonders begünstigten, während sie doch in Wirklichkeit nur ungerechten Männern gegenüber ihre Rechte unparteiisch wahren?

Kapitel XXII.

Der richterliche Urteilsspruch in unsicheren Rechtssachen.

1. Dieses Kapitel hätte im unmittelbaren Anschluß an den Probabilismus seine Stelle finden können, da es sich um den Gebrauch probabler Meinungen bei Gericht handelt. Weil jedoch durch den Richterspruch formelles Recht geschaffen wird, mit dem immerhin auch ein materielles Unrecht bestehen kann, so haben wir es vorgezogen, die vorliegende Frage in dem Abschnitte über die Gerechtigkeit zur Sprache zu bringen.

2. Pascal zitiert aus der „Praxis“ des 6. Examen des 6. Traktates, das sich auf das Gerichtsverfahren und die Pflichten der dabei beteiligten Personen bezieht, folgende Stelle: „Potestne iudex in sententiis ferendis opinionem probabilem relicta probabiliori sequi?“ „Castro Palaus posse docet; imo contra propriam opinionem, dummodo probabilitas sit circa ius.“ Soweit Pascal.[2] Es folgt unmittelbar: „non vero circa factum; nam circa factum tenetur probabiliorem sequi.“[3]

---

[1] Brief IX.
[2] Brief VIII.
[3] L. th. m. l. c., c, 6, n. 46.

Digitized by Google

Pascal findet an dieser Resolution die Anwendung des Probabilismus zu tadeln: denn damit räumten die Jesuiten den Richtern dieselbe Macht über die Glücksgüter der Menschen ein, die sie sich selbst durch denselben über die Gewissen verschafft hätten.[1]

3. Orientieren wir uns nun zuerst über den Stand der Frage! Wird ein Rechtsstreit vor Gericht gebracht, so kann die Sachlage so klar sein, daß der Richter mit voller Gewißheit das Urteil zu fällen imstande ist. Doch nicht immer sind die Beweismittel von so überzeugender Kraft, daß der Richter sich ganz der Besorgnis entschlagen könnte, ein objektiv ungerechtes Urteil zu fällen.

Im Streite um Tatsachen liegt die Sache verhältnismäßig einfach. Tatsachen müssen bewiesen werden. Factum non praesumitur, nisi probetur.

So lange also der Richter nicht hiervon die moralische Gewißheit gewinnen kann, ist er berechtigt, wie verpflichtet, ein ablehnendes Urteil zu fällen.

Dem gilt die oben mitgeteilte Norm: „Circa factum tenetur probabiliorem sequi.“[2]

Das ist denn auch der Grund, warum in Strafsachen eine Verurteilung nicht erfolgen darf, es sei denn das Verbrechen erwiesen.

„Potestne,“ frägt Escobar, „iudex in causis criminalibus opinionem probabilem sequi in favorem rei relicta probabiliori in favorem fisci et accusatoris?“[3]

„Salas asserit non solum sequi posse, sed etiam debere, quia in criminalibus ad condemnandum reum debent probationes esse luce meridiana clariores.“[4]

Derselben Ansicht ist Escobar unter Berufung auf leg. Sciant cuncti C. de probat.

Um so mehr gilt dies, wenn der Richter mangels an Beweisen überhaupt zu keinem Urteil kommen kann, somit im strikten negativen Zweifel sich befindet. Daher sagt Escobar: „In causa, quae utrinque dubia est dubio negativo, favendum est possessori et r e o, quia in dubio melior est eorum causa.“[5]

---

[1] L. c. „Car vous leur donnez par là le même pouvoir sur la fortune des hommes, que vous vous êtes donné sur les consciences“.
[2] L. c.
[3] L. c.
[4] L. c.
[5] U. Th. m. t. 7 l. 60, sect. 2. c. 8, Dub. 41, n. 196.

Digitized by Google

4. Escobar nennt hier auch den Besitzer einer Sache (possessor), dem das Recht an ihr streitig gemacht wird; er erklärt, daß dieser beim negativen Zweifel in seinem Besitz zu belassen sei. „In dubio negativo favendum est possessori.“

Der redliche und rechtmäßige Besitz allein schon ist in diesem Falle ein hinlänglicher Titel, die Sache zu behalten. „Siquidem potior est in dubio conditio possidentis circa iustitiae materiam, quia possidens praeter dubium ius proprietatis, in quo par est alteri, certam habet possessionem, in qua palam excedit.“ [1] „Nulli ergo facit iniuriam rem possessam retinendo; potius esset iniuria in dubio re possessa privare.“ [2]

5. Aber auch dann, wenn aus soliden Gründen der Besitz angefochten wird, hält Escobar dafür, daß der Besitz entscheide, wenn anders auch für ihn entsprechende Gründe vorhanden seien.

‚Illud, quod dicitur, in pari causa meliorem esse causam possidentis, sic debet intelligi, ut, dum neutra pars sufficienter probatur, possessoris causa debeat sustineri. Hoc intelligo, quod, si assensus probabilis sit contra possessorem, sit tamen etiam pro eius iure aliquis alius assensus probabilis; si enim stante iudicio probabili contra ipsius ius nullum esset fundamentum probabile pro ipso, iam deberet condemnari. Ad hoc autem deservit possessio, ut facilius generetur talis assensus probabilis pro ipso, dum pars contraria praedicto modo non probatur.“ [3]

Aus diesem Texte erhellt, daß Escobar nur noch in dem sogenannten dubium positivum, also bei dem Gleichgewichte sich entgegenstehender Gründe und Meinungen den Besitz ausschlaggebend sein läßt. Er ist hingegen der Ansicht, daß dieser Rechtstitel allein sich nicht halten könne gegen einen, wenn auch nur probableren Gegenbeweis.

Diese Ansicht ist jedoch überholt. Nunmehr ist man der allgemeinen Überzeugung, daß nur ein sicherer Beweis gegen den redlichen und rechtmäßigen Besitz entscheiden könne.

---

[1] U. Th. m. l. 2, sect. 2, c. 7, Probl. 48, n. 180, wo Escobar beweist, daß das genannte Prinzip auch in der Materie anderer Tugenden Geltung habe.

[2] L. c. Dub. 35, n. 141.

[3] U. Th. m. t. 5, p. 1, l. 37, sect. 2, c. 15, Dub. 27, n. 170.

Digitized by Google

6. Mit der Ausscheidung der strittigen Tatsachen und jener Streitsachen, in denen der Besitz konkurriert, ist der Kreis für den Gebrauch probabler Meinungen bei Gericht sehr enge gezogen; denn es bleiben nur mehr solche Fälle übrig, in denen es sich lediglich um Feststellung eines zweifelhaften Rechtes, beziehungsweise des wahren Sinnes eines Gesetzes handelt.

Von seinem Standpunkte, der der jansenistische Tutiorismus ist, müßte Pascal in solchen Fällen ratlos sein. Denn, ist auch eine Meinung probabler als die andere, so schließt sie, weil sie eben nicht sicher ist, keineswegs die Gefahr und Furcht aus, der Gegenpartei unrecht zu tun, also das Sittengesetz wenigstens objektiv zu verletzen. Und da die objektive Verletzung des Sittengesetzes nach jansenistischer Lehre, die, wie wir bei den Sünden der Unwissenheit sahen, auch Pascal teilt, in Fragen des Rechtes stets auch subjektiv sündhaft ist, so hätte Pascal, falls er Richter gewesen wäre, von jeder Entscheidung abstehen und den ganzen Streit auf sich beruhen lassen müssen. Es muß uns daher überraschen, daß er die vorliegende Frage überhaupt anzurühren wagte.

7. Wie steht es nun mit der von Pascal zitierten Resolution des Fernandez de Castro-Palao — denn zunächst drückt sie nur seine Ansicht aus — und wie stellt sich zu ihr Escobar?

Um mit letzterem zu beginnen, so konnte Pascal schon im Liber theologiae moralis bei der Lehre vom Gewissen seine Ansicht finden, die er diesmal im allgemeinen Sprechsaal der „Praxis" ausspricht.

Zuerst stellt er die Frage, ob der Richter bei g l e i c h e r Probabilität der Meinungen nach freier Wahl entscheiden dürfe.

„Castro-Palao respondet posse",[1] sagt Escobar, ohne sich hier zu dieser Frage selbst zu äußern.

Nun frägt er weiter: „Quid, si altera huius modi opinionum probabilior sit?" und gibt selbst eine Antwort, die der im 6. Traktat zitierten des Castro-Palao entgegengesetzt ist:

„Tenetur iudex illam sequi; alioquin personarum acceptor videretur, cum debeat e x o f f i c i o suum cuique ius tribuere iuxta merita causae. Videtur autem esse maius meritum causae illius, quae opinione probabiliori nititur."[2]

---

[1] L. th. m. Prooem. Ex. 3, c. 6, n. 20.

[2] L. c. Daß dies Escobars eigene Ansicht ist, geht daraus hervor, daß er keinen Autor zitiert.

Digitized by Google

8. Ganz die gleiche Ansicht spricht er in seiner großen Moral aus.

„Iudex in ferenda sententia teneturne opinionem magis probabilem sectari?“ lautet das Dubium.

Escobar schließt sich denjenigen an, die die Frage bejahen.

„His haereo,“ sagt er, „et rationem a priori sic efformo. Sicut medicus constituitur ad procurandam corporis sanitatem et ideo tenetur praecavere diligenter pericula remediis certioribus utendo: sic iudex constituitur ad bonum civile procurandum et ideo tenetur diligenter praecavere, ne Respublica patiatur. Hoc autem non praestat diligenter et fideliter iudicando iuxta opiniones minus probabiles, quia (ita) facilius erit cives spoliari iis rebus, quarum habent verum dominium, et eas ad alios transferri, quam opiniones probabiliores sequendo. Maius enim periculum falsitatis est in opinione minus probabili, quam in probabiliori.“ [1]

9. Nehmen wir noch die Gründe hinzu, die von den übrigen hierfür geltend gemacht werden, übrigens aber auf das von Escobar Gesagte hinausgehen!

„Quia iudex a Republica constituitur vel a Principe, ut fidelis minister veritatis sit vel ut diligenter conetur veritatem invenire et pro ea iudicare. . . . Ergo iudex, qui propositis duabus viis veritatem assequendi eligit minus securam et minus bonam relicta securiori et meliori, non satisfacit debito, quo illigatur, vestigandi diligenter veritatem et iuxta eam iudicandi.“ [2]

10. Wie verhält sich nun hierzu eine andere Äußerung Escobars, die im 1. Bande bei der Lehre vom Gewissen sich findet und die dem Gesagten zu widersprechen *scheint*?

Das Problem lautet: „Index *reputans* unam opinionem probabiliorum esse altera, debet vel non debet iuxta illam iudicare?“ [3]

Escobar schließt sich der *negativen* Ansicht an: „Hanc magis probo sententiam.“ [4] Er nimmt aber davon folgende zwei Fälle aus: „Dummodo iudex non sit arbiter a collitigantibus electus sub condicione, quod iuxta suum iudicium et non alienum debeat iudicare. Et modo illa minus probabilis opinio talis non sit, quae non solum ab ipso

[1] U. Th. m. t. 7, l. 60, sect. 2, c. 8, Dub. 38, n. 189.
[2] L. c. n. 188. An Autoren seines Ordens führt Escobar an: Basquez, Azor, Sanchez.
[3] L. c. t. 1, l. 2, sect. 2, c. 6, Probl. 14.
[4] L. c. n. 80.

Digitized by Google

iudice, sed etiam ab aliis comuniter minus probabilis censeatur; tunc enim cum Salas existimo iuxta illam haud posse iudicare.“ [1]

Fügen wir noch eine Stelle aus dem 7. Band hinzu, die also lautet: „Si sententia aliqua communiter sit recepta in tribunali superiore, iudex inferior videtur secundum eam posse iudicare licet minus probabilem; quia videt probabiliorem cum honoris sui praeiudicio esse in tribunali superiore revocandam.“ [2]

Damit ist der Fall geklärt. Es handelt sich hier um einen Richter der niederen Instanz, der seine Rechtsmeinung für begründeter hält, als die anderer Richter und Rechtsgelehrter.

Da läßt es schon die Bescheidenheit rätlich erscheinen, wenn seine Gründe nicht augenscheinlich bessere sind, seinem Urteil zu mißtrauen und in der Rechtsprechung sich lieber dem Urteile der andern anzuschließen. Wenn aber bei der höheren Instanz, an die appelliert wird, eine gegenteilige Rechtsauffassung herrscht, so wäre es, meint Escobar, nicht nur nutzlos, sondern unter Umständen für den Richter selbst, sicher aber für die Partei nachteilig, sein Urteil nach seiner Meinung zu fällen. Denn letzterer werden stets unnötige Auslagen verursacht, ihm selbst könnte Unehre und Beeinträchtigung des Avancements daraus erwachsen.

Und dabei bleibt immer bestehen, daß es gar nicht ausgeschlossen ist, daß er irrt und nicht die anderen; denn ihm mangelt es ja auch an überzeugenden und volle Gewißheit schaffenden Gründen.

Nur wenn er als Schiedsrichter gewählt ist unter der Bedingung, nur nach seiner Meinung zu urteilen, oder wenn die Meinung, die er für minder probabel hält, allgemein als solche gilt, darf er sich nach der Meinung anderer nicht richten.

11. Demnach ist Escobar mit sich im vollen Einklang. Ist eine Meinung an sich sicher probabler, so hat der Richter nach ihr sich zu richten; ist sie aber dies nur nach seiner Meinung, so ist er nicht auf diese verpflichtet.

Pascal unterscheidet nicht. Wollte er aber auch den letzteren Fall beanständen, so setzte er sich mit sich selbst in Widerspruch. Denn er würde die Meinung eines einzigen Richters als maßgebend in folgenschweren Prozessen erklären, während

---

[1] L. c.
[2] L. c. t. 7, l. 60, sect. 1, c. 2, n. 25.

Digitized by Google

er doch gegen die maßgebende Autorität e i n e s Gelehrten beim Probabilismus Einsprache erhob!

In keinem Falle ist also Escobar in der von Innozenz XI. verurteilten Sentenz getroffen: „Probabiliter existimo, iudicem posse iudicare iuxta opinionem etiam minus probabilem.“ [1]

12. Welches sind nun die Gründe, die manche Autoren bewogen, sich zu dieser Anschauung vor ihrer Verurteilung zu bekennen? Denn seit diese erfolgt ist, ist jene gänzlich verlassen und für immer abgetan. Der letzte Grund war ohne Zweifel die Erwägung, daß bei einer Rechtssache, die trotz sorgfältiger Untersuchung nicht vollends geklärt werden kann, stets die Gefahr besteht, unrecht zu tun. Denn ein gerichtlicher Beweis, der größere Wahrscheinlichkeit hat, muß deshalb noch keineswegs objektiv wahr sein. Und oft kann auch derjenige, auf dessen Seite tatsächlich das Recht steht, nicht das nötige und zulässige Beweismaterial aufbringen, so daß die für seine Sache sprechende Meinung minder probabel erscheint und er daher unterliegt.

Überdies dürfe man, meinten sie, von einem Richter nicht mehr verlangen, als daß er sich in solchen Fällen eine solid begründete Meinung bilde, wenn auch die gegenteilige wahrscheinlicher erscheine.

Es ist also der Standpunkt des absoluten Probabilismus, gegen welchen man in dieser Frage nach unserer Meinung nicht siegreich kämpfen kann aus d e m Grunde, daß die absolute Pflicht bestehe, ein Unrecht zu vermeiden; denn ein solches wird, wie oben gesagt, durch die Befolgung der wahrscheinlicheren Meinung keineswegs sicher, sondern nur wahrscheinlich vermieden; es kann demnach auch gerade durch sie in jedem einzelnen Falle verursacht werden, wenn im allgemeinen immerhin die Gefahr hierfür vermindert erscheinen mag, wie Escobar sagt.

13. Also auf diesem Wege begegnen sich nur die probabilistischen Moralsysteme und geraten aneinander; aber der Grund der kirchlichen Verurteilung ist da nicht zu finden, sondern er liegt in der Amtspflicht des Richters.

Der Staat bestellt und besoldet die Richter, daß sie, soweit es Menschen möglich ist, nach bestem Wissen und Gewissen die Rechtsstreitigkeiten entscheiden, und daher dem wahrscheinlicheren Rechte den Vorzug geben. Wenn vielleicht auch dabei

[1] L. c. n. 29.

Digitized by Google

ab und zu materielle Rechtsverletzungen unterlaufen, so hat der Staat das Recht, dieses unvermeidliche Opfer im Interesse des Gemeinwohles, das durch andauernde Streitigkeiten gefährdet wird, von seinen Bürgern zu fordern. Es ist also nicht eine gewaltsame Enteignung kraft eines fiktiven Obereigentumsrechtes des Staates (dominium altum), sondern der im öffentlichen Interesse zu leistende und daher erzwingbare Verzicht auf das Recht, das dann als vakant kraft des Richterspruches an die siegende Partei fällt.

Diese Betrachtungsweise, die einen festen Boden schafft, leitete denn auch die Vertreter der Ansicht, daß der Richter in Streitsachen nach der probableren Meinung zu entscheiden habe, wie aus dem Zitat unter n. 8 hervorgeht.

14. Es erübrigt nun, nur noch den Fall zu besprechen, wo die sich gegenüber stehenden Meinungen gleich probabel sind.

Hier stimmt Escobar mit der oben zitierten Ansicht Castro-Palaos überein. So rätlich er auch einen Vergleich, beziehungsweise gleichmäßige Aufteilung der Sache oder ihres Erträgnisses hält, so leugnet er doch eine diesbezügliche Verpflichtung des Richters. Eine gesetzliche Stütze hat diese Ansicht im Pandektenrecht, auf das sich Escobar auch beruft.[1]

Das Dubium nun, in dem er vorliegende Frage erörtert, lautet: „Quando est aeque probabile ius utriusque partis: iudex potestne pro illa iudicare an debet vel litigantes componere vel rem inter illos dividere?“[2]

Escobar schließt sich denen an, die jene Befugnis behaupten: „Hanc sententiam probabiliorem esse reor. Quod si quis obiciat rationem, quam Dubio proximo (38) tradidimus ad probandum iudicem debere opinionem probabiliorem sequi, videri contra hanc doctrinam probare: nam sicut, qui iudicat contra habentem probabilius ius, infert illi iniuriam praeferendo illi eum, qui habet ius minus probabile, ita, qui ex duobus habentibus aequale ius praefert unum alteri, videtur inferre iniuriam ei, cui praefert adversarium habentem aequale ius: ergo nec cum aequali probabilitate potest iudex unam partem eligere. Respondeo negando antecedens. Nam iudex ex officio solum tenetur diligenter inquirere veritatem, ut pro ea sententiam proferat; cum aequali vero probabilitate iam prudenter potest iudicare

[1] Dig. 31, nach Escobars Zitationsweise l. Si quis servum § si inter duos D. de legatis 2; weil l. 30—33 de legatis et fideicommisis handelt, somit l. 31 als de legatis l. 2 erscheint. Vergleiche die letzte Note!

[2] U. Th. m t. 7, l. 60 sect. 2, c. 8, Dub. 39.

Digitized by Google

veritatem esse pro una parte et licet exponat se periculo a vero aberrandi, non tamen potest vitare illud periculum sine aequali alio periculo, quod in parte contraria inest. Attamen negari non potest, iudicem melius suum munus praestiturum, si procuret partes ad concordiam adducere. Attamen absolute poterit alteram ex illis sententiis eligere.“ [1]

Der gegebene Grund ist einleuchtend. Wem immer er die Streitsache zuschlägt, so besteht die gleiche Gefahr, der anderen Partei unrecht zu tun. Und wenn er gleichmäßig teilt, so wird der wirkliche Eigentümer um so sicherer um die eine Hälfte gebracht, während er bei der freien Wahl des Richters das Ganze erhalten, aber auch das Ganze verlieren kann. Somit steht dem Richter die freie Wahl um so eher zu, als dies der einzige Weg ist, auf dem der Eigentümer zu seinem vollen Recht gelangen kann. Allerdings liegt es im Interesse des Friedens und der vollen Beruhigung der Gemüter, wenn ein Ausgleich zustande kommt.

Aus den in diesem Kapitel besprochenen Fällen mag entnommen werden, daß man unter Umständen auch bei Gericht des Probabilismus nicht entraten kann, sondern nach einem probabilistischen System, dem des Probabiliorismus oder Äquiprobabilismus, vorgehen muß, um Streitigkeiten schlichten zu können.

Das zur Belehrung derer, die den probabilistischen Systemen jede Berechtigung absprechen, zu denen auch Pascal gehört!

Kapitel XXIII.

Die Notwehr.

1. Das Problem der Notwehr ist ein weit ausgreifendes und praktisch sehr verwickeltes. Es kann daher auch nicht wundernehmen, wenn bei dem Bestreben der Gelehrten, es all-

[1] L. c. n. 192. Vergleiche t. 1, l. 2, sect. 2, c 6, Probl. 13, wo er dieselbe Frage behandelt und in gleicher Weise entscheidet. Nur hat die Begründung einen anderen Standpunkt: „Quia iudex hac in causa solum tenetur pro uno ferre sententiam, et cum non sit maior ratio de uno, quam de altero, poterit, pro quo maluerit, iudicare. Nec enim ex vi sui muneris et iustitae distributivae debet uni magis, quam alteri iudicium favorabile, sed uterque tali iudicio dignus est.“

Digitized by Google

seitig zu durchdringen und für die Beurteilung des praktischen Lebens zu verwerten, manche Irrtümer unterliefen.

„Vim vi repellere omnes leges omniaque iura permittunt," sagen nicht bloß die Kanonisten und Moraltheologen, sondern auch die Juristen und Moralphilosophen — es ist ein höchst einfaches Prinzip.

Aber Gewalt darf mit Gewalt zurückgewiesen werden nur so weit, als es durchaus notwendig ist — cum moderamine inculpatae tutelae —, welche Escobar also bestimmt: „Primum, ut invasus non possit alia via se ab irruente defendere. Secundum, ut, qui invaditur, non adhibeat in pugna maiorem conatum, quam qui necessarius ad defensionem videatur. Et id verum est non solum ut quis se a nece defendat, sed etiam a vulnere et a qualibet iniuria."[1]

2. Aber da beginnen auch schon die Schwierigkeiten und es tauchen eine Reihe von einschlägigen Fragen auf über den Zeitpunkt, wann der ungerechte Angriff als erfolgt zu betrachten sei, ob und wann man ihm zuvorkommen dürfe und wie lange er als noch andauernd anzusehen sei; über die Verteidigungsmittel, welcher Art sie sein müssen, um nicht der Überschreitung der Notwehr schuldig zu werden; ob es auch erlaubt sei, durch andere sich verteidigen zu lassen; über den Ort, wo man sich verteidigen dürfe, ob dies auch an einem heiligen Ort geschehen könne; über die Personen, denen die Notwehr gestattet sei; ob in sie auch Geistliche und Ordensleute einzubeziehen seien; und ob und wann sie strenge Pflicht sei und wann nur erlaubt, so daß man sich dieses Rechtes auch begeben könne; aber auch über die Personen, gegen welche sie gestattet sei, ob auch gegen einen Vorgesetzten, gegen Eltern und Geschwister, gegen die Ehegenossen, wenn sie einen ungerechten Angriff unternehmen; ob auch die öffentlichen Vollzugsorgane als ungerechte Angreifer zu betrachten seien, wenn sie in ihrem Dienste eine offenbar ungerechte Maßregel auszuführen haben; endlich über die Güter, die gegen einen ungerechten Angriff eine Verteidigung durch die Notwehr erlauben, ob außer der Bedrohung des Lebens auch die Gefährdung des Eigentums, der Keuschheit, der Ehre und des guten Rufes darunter fallen. Und dabei ergeben sich wieder neue Nebenfragen, so daß die Behandlung dieses Ge-

[1] U. Th. m. t. 4 l. 32 sect. 2 c. 5 Probl. 1 n. 58.

Digitized by Google

genstandes an der Hand Escobars eine ansehnliche Monographie füllen würde.

3. Uns genügt es hier, jene Punkte zu berühren, die Pascal berücksichtigte. Er beschäftigt sich mit ihnen in mehreren seiner Moralbriefe und er kommt in den zu ihrer Verteidigung geschriebenen — es sind die Briefe XI bis XV —, gedrängt durch die Entgegnungen der Jesuiten, auf sie zurück. Pascal redet nur immer von Geringschätzung des Lebens des Nächsten seitens der Gegner, von Mord und dergleichen; aber eben durch diese Ausdrucksweise verrückt er den Standpunkt der Frage und behindert seine Leser an einem richtigen Urteil.

Und darin liegt von vorneherein ein großes Unrecht sowohl gegen diese selbst, als auch gegen die angegriffenen Moraltheologen, das noch dadurch verstärkt wird, daß Pascal in den mannigfaltigen, ab und zu irrigen Resolutionen nicht den natürlichen Gang wissenschaftlicher Forschung zu sehen vermag, sondern nur Politik und Willkür darin findet.

I. Verteidigung von Hab und Gut gegen den ungerechten Angreifer.

4. Wir beginnen mit der Notwehr bei ungerechter Wegnahme des Eigentums.

Pascal führt in französischer Sprache aus Escobar, wie er sagt, folgenden Satz an: „Régulièrement on peut tuer un homme pour la valeur d'un écu, selon Molina,“[1] den Nicole in seiner lateinischen Übersetzung also wiedergibt: „Regulariter, inquit (Escobar), Molina unum aureum assignat, pro cuius conservatione possum furem occidere.“[2]

Es mag sein, daß diese Stelle sich in einer späteren vermehrten Auflage des Liber theologiae moralis findet, und wenn, so gewiß nur in der sogenannten „Praxis“. Allerdings wäre dabei noch festzustellen, ob von Escobar die Auflage besorgt und jene Einschaltung vorgenommen worden sei.

Denn der Zweifel daran ist nicht unberechtigt, wenn man mit jenem Satz das vergleicht, was er in seiner großen Moral darüber sagt. Da führt er Molinas Resolution in ganz anderem Zusammenhange an. Molina behandelt nämlich den Fall, wo der Dieb den Herrn oder Wächter tätlich angreift. Es

---

[1] Brief VII. „Ce que a porté Escobar à établir cette règle générale n. 44 que . . .“ Nicole: „Inde Escobarius generale hoc pronunciatum fixit: . . .“

[2] L. c.

Digitized by Google

ist also der Diebstahl mit dem ungerechten Angriff auf die Person verbunden und qualifiziert sich demnach als Raub.

„Patris Molina," sagt Escobar, „accipe verba: Quando quis iniuste aggreditur usurpare rem etiam valoris unius aurei vel minoris adhuc valoris r e s i s t e n t e domino aut custode illius, certe neque ad culpam neque ad poenam auderem damnare eum, qui illam defendendo interficeret cum moderamine inculpatae tutelae iniustum aggressorem." [1]

5. Dieser Fall besagt ganz etwas anderes, als Pascal will.

Der Räuber greift an; meint Pascal, daß keine Gegenwehr erlaubt sei? Da dürfte er wohl vereinzelt bleiben, zumal der Angegriffene nicht allwissend ist und daher von vorneherein nicht weiß, wie weit der Räuber gehen wird.

Allerdings muß sich die Gegenwehr innerhalb der Schranken der Notwehr bewegen; dabei kann es aber immerhin so weit kommen, daß als einziges Rettungsmittel für das Leben nur mehr die Tötung des ungerechten Angreifers übrig bleibt. Wird nun Pascal wagen, was Molina nicht wagt, und den Unschuldigen, der sich nur seines Leibes und Lebens wehrt, verurteilen?

Escobar kennt seine Autoren, die er zitiert, zu genau, um obigen Satz auch nur in die „P r a x i s" in dieser Form aufzunehmen.[2]

---

[1] U. Th. m. t. 4 l. 32 sect. 2 c. 5 Probl. 14 n. 95. Alphons. Theol. mor. l. 3 tr. 4 c. 1 Dub. III n. 383 Qu. 2 faßt den Fall ohne Zweifel so, daß es gewiß sei, daß der Räuber mit der geringen Beute das Weite suchen werde, ohne weiteren Angriff. Und für d i e s e n Fall zieht er die v e r n e i n e n d e Ansicht vor.

[2] Der Text Ludwig Molinas De justitia et jure t. 4 tr. 3 disp. 16 n. 4 lautet wörtlich: „Quando aliquis aggrederetur alienum iniuste accipere atque in illius defensionem, antequam ab eo alienum acciperetur, interficeretur, aut, postquam illud accepit, deprehensus in continenti a domino illius, antequam fur illud reponeret in loco, ad quem deferre illud destinabat, fure resistente et domino conante id ab eo eripere, a domino interficeretur, qui eripere aliter non potuit, quod suum est, tunc cum aliis Doctoribus Covarruvias (Clem. Si furiosus part. 3 § unic. n. 6) licite furem interfici cum moderamine inculpatae tutelae in defensionem rerum externarum affirmat. Atque id plane est, quod intenditur c. 2 de homicidio X l. 5 tit. 12, dum dicitur t e t u a q u e d e f e n d e n d o. Quando enim quis ita defendit sua, r e g u l a r i t e r defendit s i m u l s u a m p r o p r i a m p e r s o n a m, quam periculo pro suarum rerum defensione exponit. Idem intenditur c. 3 de homic. iuxta ius civile ibi relatum l. i t a q u e § l e x ff. a d l e g e m A q u i l., dum permittit occidere furem diurnum quando telo i. e. quocumque

Digitized by Google

6. Seine eigene Lehre enthält er aber in keiner Weise.

Das hätte auch Pascal wissen können, da er eine andere Stelle aus jener n. 59, die über das „Homicidium defensivum“ [1] handelt, zitiert. Da findet sich die Frage: „Licetne aggressorem occidere pro defensione rerum mearum?“ auf welche die Antwort lautet: „Licet, m o d o s i n t r e s n e c e s s a r i a e v e l g r a v i s m o m e n t i.“ [2]

Das klingt ganz anders, als jener obige Satz Pascals: „Regulariter potest quis hominem occidere pro valore unius aurei.“

Und in dieser Ansicht beharrt Escobar. Denn in seiner großen Moral äußert er sich in gleicher Weise: „Ego autem asseruerim, sicut in sect. 1 expressi, si fur aggrediatur accipere rem ascendentem ad summam quatuor aut quinque aureorum r e s i s t e n t e domino, posse illum interficere, esse probabile et receptius.“ [3]

„Attamen, — fährt er fort, — non audeo omnino hasce sententias approbare; d u r u m enim s e m p e r m i h i f u i t, pro quatuor vel quinque aureis defendendis vitam hominis licite eripi posse.“

Diese Stelle ist gewiß entscheidend, zeigt aber zugleich, daß auch Escobar die Tendenz des obigen Molina-Falles nicht festhielt. Doch geht soviel hervor, daß er, wenn er schon bei einem

armorum genere se defendit, ne scil. ex illo eripiatur, quod iniuste accepit vel ne accipere impediatur. quod intendit iniuste accipere . . . Quum vero fur cum re aliqua aliena fugeret, ut cum equo, utrum tunc a longe fas esset illum iaculo interficere ad defensionem rei illius, Covarruvias n. 6 cit. adversus Sylvestrum id licere negat. Et quidem quando res non esset magni valoris, ut si esset solum valoris trium, quatuor aut quinque ducatorum, consentit Sotus de iust. qu. 1 a 8 et consentiunt alii. Quando vero esset magni valoris exiguaque esset spes illam postea recuperandi, affirmat Sotus fas in eo eventu esse illum interficere. Neque auderem condemnare, modo prius voce admoneretur, nisi rem relinquat, esse interficiendum. Semper tamen est consulendum, ne proximus in eo eventu interficiatur. Quando autem quis i n i u s t e a g g r e d e r e t u r u s u r p a r e rem etiam valoris unius aurei vel minoris adhuc valoris resistente domino aut custode illius, carte neque ad culpam neque ad poenam auderem condemnare, qui illam defendendo interficeret cum moderamine inculpatae tutelae iniustum aggressorem, quidquid in contrarium dicat Carrerius In pract. §. homicidium 6 n. 33.“ Daraus geht klar hervor, daß es sich dem Molina beim Angriff auf das Eigentum zugleich um die Verteidigung der Person und des Lebens handelt. „Regulariter defendit simul suam propriam personam.“ — Darauf ruht das Hauptgewicht in seiner Argumentation.

[1] L. th. m. tr. 1 Ex. VII c. 2 n. 59.

[2] L. c.

[3] U. Th. m. l. c. n. 97.

Digitized by Google

räuberischen Angriff den Betrag von 4 bis 5 Dukaten nicht für genügend erachtete, ihn um so weniger bei einem einfachen Diebstahle als zureichend ansah, um für seine Bewahrung den Dieb zu töten.

Daher schließt er: „Unde concludo, rem, propter quam aggressor interficiendus est, debere esse magni momenti vel ex se vel in suo pretio et aestimatione vel in suo consequenti, ut si domino admodum necessaria sit propter inopiam familiae[1] — selbstverständlich immer cum moderamine inculpatae tutelae.

7. Was nun jene Autoren angeht, die sich für eine kleinere Summe aussprachen, so ist zu bemerken, daß sie nicht genügend unterschieden. Es kann unter Umständen ein Dukaten einem Menschen seine Rettung sein aus Todesgefahr; für ihn wäre also auch dieser eine Dukaten in einem solchen Falle unumgänglich nötig und könnte er ihn gewiß sich erhalten, wenn es anders nicht ginge, selbst mit der Tötung des Diebes — immer cum moderamine inculpatae tutelae. Aber in anderen Fällen können auch viele Dukaten noch keinen großen Schaden für jemanden bedeuten.

Es muß also zunächst ein relativer Maßstab gewählt werden, ähnlich wie bei der Bestimmung einer materia gravis beim Diebstahl. Sehr lehrreich ist, was für den letzteren Fall Escobar sagt; es kann sinngemäße Anwendung auf unseren Fall finden.

„Profecto missis his aliisque assignatis ultro quantitatibus non approbo determinatam huiusmodi assignationem, quia pro regnorum varietate varia est nummorum aestimatio; unde ex nummorum assignatione non potest generalis certa regula praescribi. Unde opinor illam quantitatem esse sufficientem ad materiam gravem furti, quae omnibus consideratis infert domino grave damnum aut notabili privat utilitate, habita quidem ratione personarum, in ordine ad quas dimentienda est gravitas aut levitas furti iuxta regnorum consuetudinem, ex qua crescit aut minuitur nummorum aestimatio.“[2]

---

[1] L. c.

[2] L. th. m. tr. 1 Ex. IX c. 1 n. 81. Der von Escobar ausgesprochene Grundsatz, daß für solche Taxierungen die Orts- und Zeitverhältnisse zu berücksichtigen seien, dient auch als Maßstab für die Beurteilung und Würdigung der von den Moraltheologen tatsächlich aufgestellten. Diese beziehen sich auf die Wirtschaftslage ihrer Zeit und ihres Staates.

Digitized by Google

8. Aus der von Escobar eingangs dieser Stelle angegebenen Skala, daß ein aureus, einem Reichen entwendet, eine materia gravis sei, geht für uns hervor, daß die Autoren, welche für die Bewahrung eines aureus dem Eigentümer erlaubten, cum moderamine inculpatae tutelae nötigenfalls bis zur Tötung zu gehen, den Maßstab von der Schwere des Diebstahls hernahmen, indem sie meinten, was beim Diebstahl eine schwere Sünde begründe, berechtige auch zur Verteidigung desselben. Daß sie also diesen einheitlichen Maßstab auch für die Verteidigung des Eigentums unterschiedslos annahmen, darin irrten sie und fanden ihre Verurteilung durch Innozenz XI., der folgenden Satz verwarf: „Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei".[1] Also nicht der Willkür, sondern einem Mißgriffe beim Suchen nach einem richtigen Maßstab, den die Analogie des Diebstahles zu bieten schien, verdankt diese Sentenz ihren Ursprung.

9. Übrigens soll mit dem Postulat eines relativen Maßstabes keineswegs präjudiziert sein der Frage, ob es nicht doch, wie beim Diebstahl, so auch hier eine absolute Grenze nach aufwärts gebe, da die menschliche Gesellschaft doch nicht wehrlos ihren Plünderern gegenüber stehen kann — eine Grenze, die allerdings weit höher gerückt sein müßte, als bei jenem.

Da Pascal davon schweigt, so wollen auch wir uns nicht weiter damit befassen.

II. Verteidigung der Ehre und des guten Namens gegen den ungerechten Angreifer.

10. Die Moraltheologen halten Ehre und guten Namen streng auseinander, während der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens auch für letzteren das Wort Ehre gebraucht.

Ehre ist der Ausdruck der Wertschätzung, der Tribut der Hochachtung, gezollt demjenigen, von dem man sie hegt, in Person oder in seiner Repräsentation.

Guter Name hingegen ist dieselbe Wertschätzung einer Person, aber bei vielen, also in ihrer Verbreitung, und demzufolge das gute Reden von ihr; woher der Ausdruck: guter Ruf (bona fama — letzteres Wort vom Verbum „fari").

[1] Decret. cit. n. 31.

Digitized by Google

Der Ruf jemandes als einer in einer bestimmten oder in jeder Hinsicht hervorragenden und ausgezeichneten Persönlichkeit heißt Ruhm (gloria).

Ehre und guter Ruf verhalten sich zu einander wie Mittel und Zweck. Daß sie sehr kostbare Güter sind, bedarf kaum der Hervorhebung. Ihr gänzlicher Verlust bedeutet den sozialen Tod, abgesehen von den großen materiellen Nachteilen, welche die Infamie gewöhnlich zur Folge hat.

11. Die Verletzung der Ehre heißt Beschimpfung (contumelia) und sie kann durch Wort und Tat begangen werden. Die Verletzung des guten Namens aber hat den generellen Namen Ehrabschneidung und scheidet sich in die einfache Ehrabschneidung(detractio) und in die Verleumdung(calumnia), deren letztere unwahre Fehler dem Nächsten, sei es in Wort oder Schrift, anwirft, erstere hingegen wahre, aber geheime Fehler desselben unbefugt in ähnlicher Weise offenbart. Beides sind Sünden gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, wie die Beschimpfung, und verlangen daher, wie Diebstahl und Totschlag, kurz wie jede Injurie, Restitution.

12. Das zum klareren Verständnis vorausgesetzt, wollen wir nun wieder Pascals Anklage hören.

Aus Escobars Lehre über das „Homicidium defensivum" beanständet er, daß jener dem tätlich Beschimpften erlaube, sich dagegen zu wehren und selbst, wenn nötig, den Angreifer zu töten, jedoch immer unter der selbstverständlichen Voraussetzung des moderamen inculpatae tutelae.

Escobar frägt nämlich: „Licetne pro defensione honoris verbis tantum impugnati aggressorem (iniustum) occidere."[1]

Die Antwort ist: „Minime; licet tamen, si factis impugnetur."[2]

Also bei Verbalinjurien ist eine tätliche Verteidigung nicht erlaubt, weil es andere Wege gibt, um das Unrecht abzuwehren und Genugtuung zu erlangen; wohl aber bei tätlicher Beschimpfung.[3] Was er unter dieser tätlichen Be-

[1] L. th. m. tr. 1 Ex. VII c. 7 n. 59.

[2] L. c

[3] U. Th. m. t. 4 l. 32 sect. 1 c. 1 n. 16 sagt er ausdrücklich, daß es andere Wege gebe, für solche Beschimpfungen „per verba vel signa" Genugtuung zu verlangen, Notwehr also nicht am Platze sei. Und im folgenden Kapitel II l. c. n. 32 führt er die Lehre Azors, Dianas und anderer an: „Illicitum est viro quantumvis nobili occidere eum, qui sibi dicit contumeliose: Mentiris; quia occidendo non ostendit se non mentiri. Ergo cum occisio aut vulneratio aut quaecumque alia percussio

Digitized by Google

schimpfung versteht, erhellt aus dem Schulbeispiele, das er in einem eigenen Problem seiner großen Moral bespricht.

Dasselbe lautet: „Licitum est et non est, incasorem occidere, qui fustem vel alapam viro honorato vult infligere?“ [1]

Die Fragestellung ist wohl zu beachten. Es handelt sich hier um einen ungerechten Angreifer, der mit der Hand oder mit einem Stock auf einen vornehmen Mann losgeht; und darin liegt, wenn es auch Escobar nicht eigens betont, eine doppelte Injurie, eine gegen die Sicherheit des Leibes und Lebens und eine gegen die schuldige Ehre.

Indem also der Angegriffene sich zur Wehre setzt, verteidigt er in einem Akt dieses zweifache Gut. Daß eine solche Verteidigung der Ehre erlaubt sei, steht außer allem Zweifel und, wenn es dabei trotz des moderamen inculpatae tutelae zur Tötung des Angreifers kommt, so liegt darin gerechte Notwehr, die alle Gesetze erlauben.

---

non sit medium aptum ad huiusmodi iniuriam depellendam, nec etiam esse potest medium licitum; haec enim non sunt licita nisi quando sunt apta aut necessaria ad defensionem.“ Diese Worte nun führt Escobar nicht nur ohne jede Bemerkung und ohne gegenteilige Aeußerung in der sect. 2 an, sondern er approbiert sie ausdrücklich im Probl. 47 n. 205.: „.... verbales iniuriae verbis repelli possunt, quae est legitima vindicta; tum sic assolent repelli etiam apud viros honoratos; nam si factis repellerentur, iam fieret in defensione excessus, cum aliter et possint et soleant repelli. Ita meus doctissimus magister et propinquus P. Petrus Hurtado de Mendoza 2, 2 disp. 170 sect. 15 § 123 n. 206. Secundam (hanc) sententiam probabiliorem esse iudicarim. Quare si invasor solummodo verbis contumeliosis laedat v. g. dicens: Mentiris, non licet eum occidere nec vulnerare. Nam licet verbum illud sit fere ubique contumeliosum valde, huiusmodi contumelia aliter repelli potest et assolet.“ Und damit ist auch die Stellung und Bedeutung des Problem 7 gekennzeichnet, welches die Frage behandelt, ob die Notwehr zur Verteidigung der Ehre erlaubt sei. Die Resolution stimmt prinzipiell zu, geht aber darüber nicht hinaus; und somit beharrt Escobar, wie deutlich aus dem oben zitierten späteren Problem 47 hervorgeht, auf seinem schon im Lib. th. m. eingenommenen Standpunkt, daß nur tätlichen Beschimpfungen durch tätliche Abwehr begegnet werden dürfe. Aber noch eine Lehre ergibt sich aus der obigen Stelle, daß, wenn auch als Schlußeffekt der Notwehr die Tötung des Angreifers in den Resolutionen der Moraltheologen genannt zu werden pflegt, diese doch nicht ohne weiteres und sofort erfolgen dürfe. Die einzelnen Phasen der Notwehr erhellen aus der Aufzählung: „Percussio quaecumque, vulneratio, occisio,“ aus der die graduelle Steigerung der Gegenwehr nach der steigenden Notwendigkeit deutlich erhellt.

[1] L. c. sect. 2 c. 5 Probl. 2.

Digitized by Google

Es hat daher weder etwas Auffälliges, noch Ungerechtes die Resolution Escobars, daß Gegenwehr in einem solchen Falle erlaubt sei selbst bis zur Tötung des ungerechten Angreifers.

„Hanc sententiam (scil. licitum esse) longe probabiliorem esse reor.“ [1]

„Attamen, — fügt er beschränkend hinzu, — eam non admitto in conditionis infimae hominibus.“

13. Das führt uns auf einen Punkt, den Pascal zwar nicht berührt, der jedoch der Vollständigkeit der Lehre wegen einer Aufklärung bedarf, ob es nämlich eine Überschreitung der Notwehr sei, wenn der mit tätlicher Beschimpfung Bedrohte sich durch die Flucht entziehen könnte, es aber unterläßt. Es ist von vorneherein klar, daß, falls eine erfolgreiche Flucht zweifelhaft ist, auch keine Verpflichtung zur Flucht bestehen kann.[2] Aber gesetzt den Fall, es wäre ein Fluchtversuch erfolgverheißend, kehrt die Frage wieder, ob jedermann ohne Ausnahme die Flucht ergreifen müsse.

Da macht nun Escobar einen Unterschied. Er sagt, daß Adelige, wie Offiziere und Soldaten überhaupt nicht verpflichtet seien, zu fliehen, weil ihnen dies moralisch unmöglich ist; denn das werde ihnen zur großen Schmach angerechnet. Sie könnten also dem ungerechten Angreifer unter allen Umständen Stand halten und sich zur Wehr setzen.[3] Dagegen seien Priester und Ordensleute zur Flucht, wenn sie erfolgreich erschiene, verpflichtet;[4] ebenso gewöhnliche Leute, weil diesen die Flucht nicht zur Schande, jenen sogar zur Ehre gereiche.[5]

Die Unrichtigkeit des ersten Teiles dieser Resolution ist bis zur Stunde nicht erwiesen. Selbst Alphonsus sagt nur: „Sed in praxi rarissime uti licet praedicta opinione.“ [6]

14. Wie Escobar bloße Verbalinjurien von der Notwehr ausschließt, so spricht er sich auch gegen dieselbe aus, wenn die tätliche Beschimpfung bereits erfolgt ist und der Angreifer flieht.

[1] L. c. n. 61.
[2] L. c. Problem. 24 n. 164.
[3] L. c. n. 161.
[4] L. c. Probl. 24 n. 167.
[5] L. c. n. 164.
[6] Theol. mor. l. 3 tr. 4 c. 1 Dub. 3 n. 381; cf. Ant. Ballerini Opus theol. mor. vol 2 tr. 6 sect. 5 c. 1 Dub. 3 n. 885—6.

Digitized by Google

„Fugit aggressor (licetne?)." „Occidere non licebit."[1] Der Grund ist, weil eine solche Verfolgung nicht mehr Verteidigung, sondern Rache ist.[2]

Somit steht Escobar im Gegensatze zu jenen Moralisten, welche die Verfolgung des ungerechten Angreifers auch bei Ehrverletzung gestatten. Wenn also Pascals Zitat aus Escobar wirklich in einer späteren Auflage steht — in der ersten Lyoner und in der Münchener, die uns zu Gebote stehen, findet es sich nicht —, so steht es eben in dem allgemeinen Sprechsaal für andere Moraltheologen und beweist, wie schon öfters erinnert, nichts gegen Escobars eigene Lehre.

[1] L. th. m. l. c.

[2] U. Th. m. l. c. Probl. 30, wo er zunächst die Frage erörtert, ob der tätlich Angegriffene in sein Haus um passende Waffen eilen und dem entflohenen Angreifer nachsetzen darf. Da aber die Tendenz dieses Falles dieselbe ist wie die unseres Falles, so gilt auch für beide dieselbe Begründung: „. . . videtur potius vindictam de iniuria sumere, quam se iuste defendere" n. 146. „. . . moderamen inculpatae tutelae in tribus consistere, videlicet in tempore, in modo, in causa. In tempore h. e. ut defensio vitae vel rei propriae aut proximi magni momenti fiat in continenti seu in flagranti delicto invasionis . . . ." n. 144. „. . . id fieri in continenti et se in continenti defendere, quando id agit vel in agressu invasionis vel successive immediate vel quasi immediate post." n. 147. Diese Worte „quasi immediate post" beziehen sich, da hier eine prinzipielle Aeußerung über die Notwehr überhaupt vorliegt, auf jene Fälle, die ihrer Natur nach ein Verfolgen des Angreifers notwendig machen, und das sind die Angriffe auf das Eigentum, da der Dieb durch die Mitnahme desselben seinen Angriff fortsetzt. „Varii sunt modi," sagt Escobar, „rem alienam invadendi. Primo, si quis per se nitatur auferre seque contra impedientem defendat . . . Secundo si raptor re accepta fugiat, potest dominus illum insequi et ferire," wenn er nämlich die enttragene Sache anders nicht los läßt. „Non licet tamen furem interficere, qui se in tutum recepit et rem incepit quiete possidere . . ." L. c. sect. 1 c. 1 n. 13. Bezüglich der Art der Notwehr fügt er zu obigem folgendes hinzu: „Addo, moderamen inculpatae tutelae consistere etiam in modo sese defendendi h. e. ut arma sint aequalia, gladius pro gladio, sclopetus pro sclopeto; factum sit aequale, ut scil. percussus in parte corporis non periculosa in parte periculosa non percutiat v. g. ut percussus in brachio vel humeris non repercutiat in capite vel pectore." n. 147. So wahr diese Bestimmungen bezüglich der Verteidigungsmittel theoretisch sind, so dürften sie in praxi das Verteidigungsrecht oft illusorisch machen. Es wird also wohl auf eine wirksame, geeignete Abwehr im allgemeinen das Hauptgewicht zu legen sein, was auch vom folgenden gilt. „Consistere demum in aequalitate offensionis et defensionis, ut si aliquo offendat pugno, alius se pugno defendat. Quia, si in aliquo istorum non servetur aequalitas, iam non servatur moderamen inculpatae tutelae, sed vindictae culpatae opera exhibetur." L. c.

Digitized by Google

15. Was uns an dieser Lehre anderer Theologen nebenbei interessiert, obwohl sie Escobar nicht berührt, sind die Gründe, welche sie für dieselbe ins Feld führten. Sie führen sich auf die moralische Fortdauer der Beschimpfung zurück, die sie auf Grund der Analogie enttragener Habe behaupten. Bei den menschlichen Handlungen komme es nicht auf ihre physische Andauer an, sondern auf ihre moralische, d. h. eine solche, die nach allgemein menschlichem Urteil noch als solche gelte. Nun aber sei es doch eine solche moralische Fortdauer der injuriosen Handlung, wenn der Beschimpfte im unmittelbaren Anschluß an die Insulte den fliehenden Angreifer verfolge, ähnlich, wie beim Diebstahl, falls der Dieb mit dem fremden Eigentum fliehe.

„Haec propulsatio iniuriae moraliter loquendo dicitur in continenti facta; nam actus defensionis est actus moralis, qui moram temporis requirit.“ [1]

16. Es war also wieder nicht Willkür, sondern eine irrige Spekulation auf Grund eines falschen Prinzips, was diese Autoren zu jener Resolution führte. Sie übersahen den wesentlichen Unterschied, der zwischen der Ehre und einer materiellen Sache besteht und deshalb auch eine verschiedene Genugtuung fordert. Die materielle Sache bleibt auch bei der Enttragung dieselbe, es ist also diese tatsächlich eine Fortdauer des Angriffes. Die Beschimpfung hingegen ist ein Akt, der, wie er gesetzt ist, auch vorüber ist. Es dauert also wohl der Effekt derselben, das Unrecht, an, aber nicht die Ursache desselben, welche die Handlung war. Das Unrecht verlangt Sühne, aber nicht auf dem Wege der Notwehr, da kein Angriff mehr vorliegt. Es wäre also eine solche Notwehr tatsächlich nichts anderes als Rache.

Dazu kommt, daß eine solche Rache auch ihren Zweck verfehlte. Denn sie kann höchstens das eine beweisen, daß der Beschimpfte ein starker, gewandter Kämpe ist, und nicht mehr. Die Ehre aber hat zur Voraussetzung geistige, besonders sittliche Vorzüge, die nicht durch die Faust erwiesen werden.

Es ist also ein tätliches Vorgehen nach erlittener Beschimpfung ein ungeeignetes Mittel.

Endlich knüpfen sich daran für gewöhnlich die schlimmsten Folgen für das Gemeinwohl — ein Punkt, den auch Vertreter genannter Sentenz zugeben und deshalb diese, wenn auch spekulativ, doch nicht praktisch begründet finden und

[1] L. c. n. 143.

Digitized by Google

demnach ihre Befolgung überhaupt nicht oder nur unter der Klausel „seclusis his periculis“ gestatten.

Da nun aber jeder, der eine Handlung setzen will, moralisch gewiß sein muß, daß sie das Gemeinwohl nicht schädige, noch Ärgernis gebe, noch andere Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit verletze, so ist die Praktizierung jener Sentenz auch nach solchen, die sie „seclusis his periculis“ praktisch sicher nennen, so gut wie ausgeschlossen, da eben die gestellte Bedingung zu verifizieren kaum möglich ist.

Andere aber verweisen sie überhaupt in das Gebiet der Spekulation, die die Handlung nur an sich, abgesehen von den Umständen, betrachtet, und erlauben nie ihre Befolgung, weil sie bei ihrer Ausführung unter ganz bestimmten Umständen verläuft, die jene Gefahren nach der allgemeinen Lage der Dinge in sich schließen.

17. Diese Einschränkung will Pascal nicht in den Sinn gehen; daher hat er darauf nur die Antwort: „Das ist ja ein Verbot der Politik und nicht der Religion,“ [1] als ob die Rücksicht auf das Gemeinwohl nicht eine strenge Pflicht der Moral wäre und dasselbe nicht stets dem gleichartigen Wohle des einzelnen vorangehe.

„Bonum commune praecedit bonum privatum“ ist ein unwandelbares Prinzip der Moraltheologie, das bei widerstrebenden Interessen immer ausschlaggebend ist.

Demnach war es mit der praktischen Bedeutung jenes falschen Satzes überhaupt nicht weither, und er verschwand auch ganz aus dem Gebiet der Spekulation, nachdem er durch Innozenz XI. als mindestens gefährlich in der Praxis und ärgernisgebend wie alle übrigen verurteilten Sätze, verworfen worden war.

Allerdings ist jener Satz mehr als dies; er ist geradezu falsch, wie oben dargetan wurde. [2]

18. Noch mehr als dieser, gehören dem Gebiete der bloßen Spekulation trotz gegenteiliger Versicherung mancher Moraltheologen, zum Teil auch Escobars, jene Sätze an, die die Tötung falscher Ankläger oder Zeugen, wie eines ungerechten Richters erlauben, wenn es sich um Leben oder Güter von hohem Wert handle, die auf einem anderen Weg gegen die mensch-

[1] Brief VII: „Quoi! mon père, ce n'est donc ici qu'une défense de politique et non pas de religion.“

[2] L. c. n. 30: „Fas est viro honorato occidere invasorem .... si ... impingat alapam vel fuste percutiat et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.“

Digitized by Google

liche Bosheit nicht sicher gestellt werden könnten; denn da die Gefahr der eine solche Notwehr begleitenden Übelstände eine allgemeine ist, da ferners zur Erlaubtheit der Notwehr feststehen muß, daß sie nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im konkreten Falle ein geeignetes und das einzige Mittel der Verteidigung sei, so war die praktische Betätigung jener Sätze so gut wie verwehrt. Durch ihre Verurteilung seitens Alexander VII. sind sie für immer beseitigt. [1]

19. Escobar behandelt die vorliegende Frage in einem eigenen Problem, dessen Titel lautet: „Licet et non licet occidere falsum testem pergentem ad testificandum contra te, cuius testimonio vita vel honor tuus in discrimen adducendus sit.“ [2]

Escobar nun stellt sich auf die Seite derer, die für die Erlaubtheit sich ausgesprochen, und dehnt sie mit seinem Lehrer und Verwandten Petrus Hurtado de Mendoza auch auf Ankläger und Richter aus, wie auf die Bedrohung von Hab und Gut.

„Hoc probabilius esse crediderim,“ sagt er, „addens idem asserendum de accusatore, si falsis criminationibus vel falsis testibus vitam alicuius in iudicio impeteret nec alia esset effugii ratio. Scio Bannes et meum Magistrum ac propinquum Petrum Hurtado de Mendoza (2, 2 disp. 170, sect. 8, § 62) id extendere non solum quando falsus testis vel accusator impeteret alicuius vitam, sed etiam temporaria bona ... Itaque si falsus testis vel accusator pergit ad iudicem et monitus noluerit retrocedere, licitum est ei, qui iniuriam patitur, illum occidere defendendo se vel sua, si aliter non possit.“ [3]

Und eben durch diese Klausel macht Escobar mit Hurtado die ganze Resolution praktisch nutzlos. Denn woher weiß man denn, daß man bei Gericht nicht durchdringen werde? Und wenn selbst der Richter mit den ungerechten Gegnern sich verbündete und ein ungerechtes Urteil schöpfte, so steht doch die Appellation offen. Wie wird sich also die Überzeugung, daß jenes der einzige Weg zur Rettung sei, gewinnen lassen, ohne welche nicht vorgegangen werden darf. Und nimmt man noch die oben berührten Gefahren hinzu, so ist es klar, daß diese Re-

[1] Dekret v. 24. Sept. 1665 n. 18: „Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes ac etiam iudicem, a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.“

[2] U. Th. m. l. c. Probl. 5.

[3] L. c. n. 70.

Digitized by Google

solution keine praktische Bedeutung haben kann. Aber gefährlich ist sie und kann zu Sünden Anlaß geben, und ist auch deshalb verboten worden.

20. Welches sind denn aber die Gründe für diese Resolution? „Quia nihil differt, armis me vel alia via invadere, si certo scio, gladio oris eius me fore occidendum.“ [1]

Escobar also hält mit den übrigen Vertretern dieser Ansicht dafür, daß solche Anklage und Zeugenschaft, wie ungerechter Richterspruch ein solcher Angriff sei, der die Notwehr erlaube; er dachte dabei ohne Zweifel an Augustins Wort über das Urteil gegen den göttlichen Erlöser, für das er die falschen Ankläger, die Juden, verantwortlich macht: „Gladio linguae occidistis. Et quando percussistis, nisi quando clamastis: Crucifige, crucifige!“ [2]

Dadurch gab er dem Begriff des ungerechten Angriffes eine Ausdehnung, die mit seiner eigenen Umgrenzung des moderamen inculpatae tutelae schlecht stimmt.[3] Denn wo ist da eine Abwehr in continenti?

Allerdings ist unter Umständen ein gewisses Zuvorkommen des Angriffes erlaubt; aber das Recht dazu liegt hier gewiß um so weniger vor, als es nicht einmal gewiß ist, ob es wirklich zu den obigen ungerechten Handlungen kommen werde. Auf einen seiner Natur nach ungewissen Angriff kann nicht mit Verletzung des sicheren Rechtes, das jedermann auf sein Leben hat, geantwortet werden.

21. Aber die Gegner dieser Meinung faßten die ganze Sache vom prinzipiellen Standpunkt an. Sie negierten, daß in einem solchen Fall mangels der notwendigen Voraussetzung von einer Notwehr überhaupt die Rede sein könne: „Quia huiusmodi testis non potest dici tuae vitae aut honoris invasor; licet enim contra ius faciat falsum asserendo, sed non contra ordinem iuris. Est namque de ratione aggressionis, ut contra ordinem iuris iniuriam inferat i. e. propria auctoritate; nec ut privata persona, sed per iudicem servato iuris ordine occidit, licet inique.“ [4]

Und diese Argumentation, die Escobar getreu seinen Lesern zur Beurteilung vorlegt, ist wohl entscheidend und sicher-

[1] L. c. n. 69.
[2] In Ps. 63 enarr.
[3] Vgl. n. 14, Note.
[4] L. c n. 68.

Digitized by Google

lich nur das Vertrauen in die Einsicht seines Lehrers hinderte ihn, dies zu sehen.

22. Es erübrigt noch, zwei Fälle zu besprechen, die sich auf die Wahrung des guten Namens beziehen.

Pascal bezieht sich in denselben zwar nicht auf Escobar; nichtsdestoweniger wollen wir ihn darüber hören.

Der erste betrifft die Frage, ob die Notwehr auch gegen einen Ehrabschneider erlaubt sei, der durch seine ehrenrührigen Reden jemanden um Dienst und Stellung bringen will.

Escobar gibt den Stand der Frage folgendermaßen: „Aliquis falsis criminationibus nomini ac famae viri probi aut alicuius regii ministri apud eundem regem et apud viros graves occulte detrahit ea intentione, ut illum a servitio regis amoveat. Quaeritur, an licitum sit illi, cuius famae detrahitur et ea exclusio seu amotio paratur, detrahentem occulte occidere, si nulla alia via aut ratione damnum hoc valeat avertere?“ [1]

Escobar gibt der verneinenden Resolution den Vorzug, die ihre Vertreter also begründen: „Minime licet; quia vel huiusmodi destractionibus infamia iam est illata vel non. Si iam est illata, non deletur per mortem infamantis nec dici potest evitatio damni inferendi, sed illati vindicta; si non est illata, non desunt viae, per quas poterit evitari; unde iniusta plane erit occisio.“ [2]

Also die Tötung eines solchen Verleumders ist nicht das einzige Mittel zum Zweck, und deshalb unzulässig als eine Überschreitung der Notwehr.

Escobar fügt seinerseits hinzu, daß die affirmative Meinung, mag sie auch spekulativ noch so begründet erscheinen, ihm in der Praxis unzulässig erscheine: „... in praxi non admittam, quia multis occultis caedibus cum magna reipublicae perturbatione exhibet occasionem.“ [3]

---

[1] U. Th. m. l. c. Probl. 32. Es mochte Escobar dabei aus der Geschichte Kastiliens der Fall des Alvarez de Luna vorschweben, der seinen Verleumder nach wiederholter, aber fruchtloser Mahnung von einem Turme seines Schlosses stürzen ließ.

[2] L. c. n. 154.

[3] L. c. n. 155. Als Gründe für die bejahende Ansicht werden von Escobar zwei angegeben: 1. Es sei bei einem tätlichen Angriff mit Hand oder Stock die Notwehr erlaubt, also auch für den Schutz des guten Rufes und der damit verbundenen materiellen Interessen. 2. Die Gefährdung des guten Rufes sei gleich zu achten der des Lebens. Wäre also die Notwehr in diesem Falle erlaubt, so auch in jenem — selbstverständlich immer unter Voraussetzung, daß jeder andere Weg verschlossen sei „quando

Digitized by Google

Doch schwankt Escobar, und er möchte sie für den Fall der äußersten Not, wenn wirklich kein anderer Ausweg mehr offen stünde, vom Standpunkte der Gerechtigkeit aus auch in praxi für zulässig erachten, wobei noch immer andere sittliche Bedenken ein Veto einlegen können.[1] Denn bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu.

Die Ursache dieser Unsicherheit liegt, wie wiederholt bemerkt, in der Ausdehnung des Rechtes der Notwehr über den tätlichen Angriff auf die Person oder Sache hinaus; was zum allgemeinen Bewußtsein erst gelangte durch die kirchliche Verurteilung der auf jener schwankenden Grundlage basierenden Sätze.[2]

Der einzig geeignete Weg zur Rettung der Ehre und des guten Rufes ist und bleibt der Beweis und nicht die Gewalt.

23. Der zweite Fall betrifft die Verleumdung.

Die Verleumdung ist eine Verletzung der Wahrhaftigkeit, und als solche stets eine Sünde.

Es ist daher irreführend, wenn Pascal den Vorwurf erhebt,[3] als hätten Moraltheologen die Verleumdung je als erlaubt erklärt.

Wenn daher Sylvester v. Mendacium n. 2 den einzigen Kirchenschriftsteller Cassian hierfür anführt, so ist das nach Escobar[4] wohl nur so zu verstehen, daß er das Wort

aliter eam tueri non possumus." Man sieht hieraus, wie gefährlich es ist, die Notwehr über den tätlichen Angriff auf Person oder Sache auszudehnen. Darin liegt die Wurzel der Irrungen auf dem Gebiete der Notwehr. Auch Escobar beachtet dies viel zu wenig; weshalb er schon im Probl. 5, wie oben gezeigt, irrte und hier sich mehr durch die praktischen Folgen, als durch die spekulative Improbabilität, die ihm nicht einleuchtete, von der Zustimmung zurückhalten ließ. Daher bekommt seine Resolution folgende Fassung: „Profecto sententia prima licet speculative loquendo probabilis admodum videatur, in praxi tamen non admittam."

[1] „Attamen si nulla via pateat, qua huiusmodi iniuria aliter possit impediri, etiam in praxi probabilem satis eam sententiam iudicarim."

[2] Innozenz XI. verurteilte den Satz n. 20: „Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit." Und schon früher hatte Alexander VII. den Satz verworfen: „Est licitum religioso vel clerico calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus non suppetit, uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso vel eius religioni publice et coram gravissimis viris praedicta impingere, nisi occidatur."

[3] Brief XV.

[4] U. Th. m. t. 4 l. 34 sect. 2 c. 10 Probl. 13 n. 130. „Cassianus enim vel est lapsus vel voluit significare licitum esse aliquando uti amphibologiis, quae secundum speciem respectu eorum, ad quos dicuntur, mendacia videntur, cum tamen revera non sint."

Digitized by Google

mendacium im weiteren Sinne für die Doppelsinnigkeit der Rede oder Amphibologie gebraucht habe, wie ja in ähnlicher Weise das Wort furari für ein Nehmen ohne Wissen des Eigentümers gebraucht wurde, ohne daß dieses in Wirklichkeit ein Diebstahl oder auch nur irgendwie sündhaft sein müsse.

Die Verleumdung ist also stets Sünde, insofern sie die Wahrhaftigkeit verletzt, aber in dieser Hinsicht nur eine läßliche Sünde.

Die Verleumdung ist aber auch gegen den guten Ruf des Nächsten gerichtet und kehrt sich gegen die Gerechtigkeit, da jeder ein Recht auf seinen guten Ruf hat.

Die Verletzung der Gerechtigkeit ist jedoch schwere Sünde, wenn nicht die Geringfügigkeit des Schadens, den sie dem Nächsten zufügt, sie zur läßlichen Sünde macht.

24. Die Frage nun, die in den Schulen, auch bei akademischen Disputationen — und auf eine solche, die im Jesuitenkolleg zu Löwen im Jahre 1645 stattfand, verweist Pascal — diskutiert wurde, war die, ob unter dem Gesichtspunkte der Notwehr je der Fall eintreten könne, daß die Verleumdung, obwohl sie als Verletzung der Wahrhaftigkeit Sünde und zwar läßliche ist und bleibt, doch in Rücksicht auf die Gerechtigkeit keine Rechtsverletzung und somit auch keine Sünde der Ungerechtigkeit wäre.

Das besagt die in der genannten Löwener Disputation verhandelte These: „Quidni nonnisi veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere?“ [1]

25. Diese These ist selbstverständlich falsch, weil sie auf falschen Voraussetzungen basiert.

Es ist nämlich falsch — und das ist der Grundirrtum — daß bei Verbalinjurien, wie solche bei Verletzung des guten Rufes vorliegen, jene Gewalt (vis) vorhanden sei, die die Anwendung des Satzes rechtfertigte: „Vim vi repellere omnes leges ac omnia iura permittunt.“ In solchen Fällen kann man nur im weiteren und uneigentlichen Sinne von einem Gewalterleiden reden. Es fehlt also die Grundlage für das, was man Notwehr im eigentlichen Sinne des Wortes nennt, und somit bleibt jedes derartige Vorgehen eine Ungerechtigkeit.

Überdies ist die Ursache des guten Rufes — es sind dies die verschiedenen Tugenden und Vorzüge des Nächsten — kei-

[1] Sie wurde verurteilt von Innozenz XI. unter n. 43.

Digitized by Google

neswegs eine homogene und es ist deshalb auch die Verletzung des guten Rufes durch Negierung einzelner Tugenden und Vorzüge keine gleichartige.

Jede Tugend hat ihre eigenartige Schönheit, und jeder Vorzug seinen spezifischen Wert. Daher fühlen sich die Menschen je nach der Art der ihnen abgesprochenen Vorzüge sehr verschieden verletzt.

Es spezifiziert sich demnach das Unrecht nach der Natur des negierten Vorzuges, und eine jede Verleumdung ist ein eigenartiges Unrecht, das auch nur durch den Widerruf des angedichteten Fehlers vollends gut gemacht werden kann.

26. Escobars Lehre ist in diesem Punkte wieder ganz korrekt.

„Certe primam sententiam — d. i. die dem Cassian zugeschriebene — omnio expungendam esse reor . . . Equidem aliud est, crimen verum, sed occultum dicere, aliud, falsum imponere; et licet sit illicitum et contra iustitiam utrumque facere, at cum causa gravi licitum iustumque est, crimen verum, sed occultum . . . propalare, cum verum utique dicamus; illicitum (autem) proculdubio est, crimen falsum alicui imponere, cum mendacium (damnosum) proferamus.“[1]

III. Das Duell.

27. Der Zweikampf, dem Wortlaute nach der Kampf zweier, läßt als solcher eine verschiedene Betrachtung zu.

Ein Zweikampf in diesem weiteren Sinne war der Kampf Davids mit Goliath, der Horatier mit den Kuriatiern, des Königs Wenzeslaus von Böhmen mit Radislaus, dem Herzog von Kurland, aber es war kein Duell im jetzigen Wortverstand. Das waren Zweikämpfe im öffentlichen Interesse und unter Genehmigung der legitimen Obrigkeit, um den Feind zu schwächen und zu vieles Blutvergießen der kämpfenden Heere zu hindern.

Und deshalb sagt Escobar mit Recht: „Duellum . . . licitum est . . . ad sedandos duos exercitus contrarios, pugnam duorum periculo dirimendo; imo licitum est, duellum

[1] L. c. Dasselbe sagt Escobar, wenn auch in einem andern Zusammenhang, im Lib. th. m. tr. 1 Ex. X c. 3 n. 89: „Falso aliquem infamare non licet.“

Digitized by Google

acceptare ad conservandam exercitus aestimationem aut ad debilitandas hostium vires.“ [1]

28. Eine Art Zweikampf, freilich ohne vorherige Vereinbarung, also nicht ex condicto, ist die Notwehr gegen einen tätlichen Angreifer.

Daß dieser erlaubt sei, steht außer aller Frage, allerdings cum moderamine inculpatae tutelae.

„Secundus (casus) est, quando aliquis compellitur sub vitae periculo duellum acceptare; quilibet enim potest propriae vitae consulere etiam cum invasoris nece. Neque proprie hoc duellum est, sed nominetantum; proprie namque defensio est et iniuriae repressio; quia ius naturae dictat, vim vi repellere.“ [2]

29. Einen Zustand der Notwehr und demgemäß, logisch konsequent, auch das Recht tätlicher Abwehr ließen manche Moraltheologen in ungebührlicher Ausdehnung des Wortes „vis“ auf auch nicht tätliche Angriffe zu, wenn durch Lug und Trug Eigentum oder zustehende Rechtsansprüche von hoher Bedeutung oder die Ehre und der gute Name bedroht wurden, zumal mit dem Verlust letzterer gewöhnlich auch materielle Verluste, und oft sehr bedeutende, verbunden sind, allerdings immer unter der Voraussetzung, daß jedes andere Verteidigungsmittel versage.

Diese Moraltheologen hielten daher auch den Zweikampf als Notwehr für erlaubt, entweder in der Form, daß der Bedrängte seinen ungerechten Bedränger zum Zweikampf fordere, oder so, daß er ihn, wo er ihn treffe, attackiere und selbst aus einem Hinterhalte töte.

Allerdings suchten sie den üblen Folgen solcher theoretischer Zugeständnisse dadurch vorzubeugen, daß sie deren praktische Betätigung nie [3] oder doch in den allerseltensten Fällen (rarissimo casu) als zulässig erklärten; aber sie

---

[1] U. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 1 c. 12 n. 127, vgl. L. th. m. tr. 1 Ex. VII c. 2 n. 64, wo Escobar frägt: „Quandonam licitum huiusmoid duellum?“ Die Antwort ist: „Ad debilitandum hostem . . .“

[2] L. c. Damit stimmt das im L. th. m. l. c. gesagte: „. . . ad vitam defendendam in aggressione licet.“

[3] Bezeichnend ist die Stelle, die Pascal aus Reginald l. 21 n. 63 zitiert: „Quamvis in speculatione pars affirmans non careat omni probabilitate, in praxi tamen negans est sequenda, quia in iure defensionis semper considerandum est, ne usus illius vergat in perniciem reipublicae: nec dubium est, quin sequendo affirmantem praeberetur occasio multis caedibus occultis cum magna reipublicae perturbatione.“

Digitized by Google

mußten sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie eine solche Praxis nicht für alle Fälle grundsätzlich ausschlössen.

30. Warum aber kamen sie nicht dazu? Pascal sagt: Aus Politik;[1] in Wirklichkeit aber auf Grund eines falschen Prinzips, von dem sie so befangen waren, daß sie seine Unrichtigkeit nicht einsahen. Aber auch Pascal verhalf ihnen nicht zu dieser Erkenntnis, weil auch er, nur an der Oberfläche haftend, den tieferen Grund solcher Schlußfolgerungen nicht erkannte. Und deshalb hat seine diesbezügliche Polemik nicht den geringsten wissenschaftlichen Wert.

Schlußfolgerungen waren es, sagten wir, notwendige Konklusionen aus falschen Prämissen; es sind diese dieselben, die wir schon früher berührt haben: die zu weite Fassung des Begriffes invasio und invasor, die Vermengung des Wortes Gewalt mit der erweiterten und demgemäß die unrichtige Anwendung des Grundsatzes: Vim vi repellere licet.

Und so lange sie nicht die Falschheit dieser ihrer Auffassung erkannten, waren sie durch die logische Konsequenz ihren für die Praxis als gefährlich und verderblich auch von ihnen erkannten und deshalb so verklausulierten Folgerungen unrettbar anheimgegeben.

31. Und was Escobar insbesondere betrifft, so war er durch seinen Lehrer und Verwandten Petrus Hurtado de Mendoza für dessen Lehrmeinung so gewonnen, daß ihm ein Bedenken über ihre prinzipielle Unrichtigkeit gar nicht auffiel. Nur die Leidenschaftlichkeit und Unbesonnenheit der Menschen, wie sie zum allergrößten Teil infolge der Erbsünde schon einmal sind, sowie andere von außen her hinzutretende Momente waren es dann, die trotz der vermeintlichen spekulativen Richtigkeit die Befolgung jener Konsequenz verwehrten.

So begreift man, wie Escobar in der Sectio 1 ehrlich und gewissenhaft, wie er ist, die gegnerische Meinung aufführen und unter den Problemen mit der logischen Konsequenz des Gelehrten seine abweichende Meinung trotz der praktischen Bedenken zur Geltung bringen kann.

„Duellum igitur," sagt er dort, „in duobus tantum casibus — es sind die eingangs gebrachten Fälle — licitum est";[2] und doch sagt er in der sectio 2. in einem anderen Fall:

---

[1] Vgl. Brief XIII.
[2] U. Th. m. l. c. sect. 1 c. 12 n. 127.

Digitized by Google

„Placet mihi sententia haec (negans), sed probabiliori adhaereo primae (affirmanti)“;[1] „quia tibi licitum est, eum occidere, qui tuam vitam, honorem vel divitias aggreditur, a cuius aggressione nequis alia via liberari. Sed accusator ille iniquis testibus tuam vitam, honorem et divitias aggreditur; ergo potes illum duello perimere, cum non suppetat tibi alia via evadendi.“[2]

Seine Resolution schließt er mit dem Zusatz: „adiciens, non solum licitum esse acceptare duellum vel illud indicere ad hanc iniuriam propulsandam, sed te posse occulte calumniatorem occidere, si alia via non suppetit periculum evadendi; quia illa non est occisio, sed defensio.“[3]

Hier tritt die Wirkung jenes obigen Prinzipes klar zutage. Escobar nennt seine Ansicht begründeter (probabilior), weil sie eben mit zwingender Logik aus jenem sich ergibt.

Obwohl diese Konklusionen im praktischen Leben aus den bereits angeführten Gründen kaum viel Schaden anrichteten, so tat doch die Kirche sehr wohl daran, sie zu verurteilen und durch ihre Verurteilung auf die Unrichtigkeit des zugrunde liegenden Prinzipes hinzuweisen.[4]

32. Im übrigen ist seine Lehre korrekt.

„Profecto ad purgationem et ostensionem virium, ad litis terminationem, ad honoris defensionem . . . illicitum omnino esse affirmo.“[5]

Über diese Fälle erklärt sich Escobar in seiner großen Moral also: „Quatuor causae, ob quas suscipi duellum solet, a doctoribus recensentur.

Prima est manifestatio veritatis, dum scilicet aliqui confidunt ex victoria manifestatum iri veritatem, quod sint innocentes. Ob hanc causam duellum non licet et est gravissimum lethale piaculum ob adiunctam superstitionem; quia contra rectam rationem eligitur proximi percussio, vitae periculum et iudicii usurpatio cum Dei tentatione.“[6]

Diese Gründe sprechen mit Ausnahme der „iudicii usurpatio“ auch gegen die gerichtlichen Ordalien, wie sie einst in Übung waren.

---

[1] L. c. sect. 2 c. 19 Dub. 71 n. 404.
[2] L. c. n. 402.
[3] L. c. n. 404.
[4] Vgl. sententiae damnatae ab Innocentio XI. n. 32, 33, 43, 44.
[5] L. th. m. tr. 1 Ex. VII c. 2 n. 64.
[6] U. Th. m. t. 6 p. 1 l. 49 sect. 1 c. 12 n. 123.

Digitized by Google

Hiermit ist das „ad purgationem“ des obigen Textes erklärt.

Das nächste Glied „ad ostensionem virium“ findet seine Erklärung im folgenden: „Secunda (causa) est virium ostentatio; quae quidem insufficiens est ad duellum indicendum; et qui hoc fine ad duellum provocat, mortaliter delinquit; quia contra rationem eligitur atrox medium seu vitae periculum ob vanum finem.“[1]

Hiermit sind die sogenannten studentischen Bestimmungsmensuren verurteilt.

„Tertia est ad determinandam litem civilem vel criminalem. Nec ob hunc finem duellum est licitum, sed lethale crimen est; quia non est proportionatum medium ad terminandam litem armata pugna percussiva cum vitae periculo.“[2]

Dieser Punkt deckt sich mit dem obigen „ad litis terminationem“.

Das „ad honoris defensionem“ bezieht sich auf die gewöhnlichen Ehrenaffären, wobei die gekränkte Eitelkeit die Hauptrolle spielt.

„Quarta est evitatio ignominiae vel proprii honoris defensio. Porro quamvis haec causa apud vulgus plurimum valere soleat, utpote quia vilis et degeneris animi haberetur, si in eo casu quis duellum non acceptaret, apud sapientes tamen et bonos viros haec ratio non valet; quia apud illos non lassatur fama seu honor, sed potius accrescit ei, qui temere non vult vitam suam et proximi periculo exponere. Unde hoc ex capite non licet duellum gerere.“[3]

33. In ähnlicher Weise äußert sich Escobar schon im 4. Band seiner großen Moral.

„Illicitum est duellum acceptare practive loquendo, etiamsi recusando aliqua infamia apud eos, quibuscum vivitur, imminere videatur; quia recusans duellum nullam

[1] L. c. n. 124.

[2] L. c. n. 125; wozu bemerkt werden muß, daß Escobar im L. th. m. l. c. davon eine Ausnahme macht für den Fall, daß infolge eines ungerechten Gerichtsverfahrens das Recht der Notwehr eintrete, wie oben dargelegt wurde. „(Licet duellum) ad terminandam litem solum, cum alias per fraudem innocens opprimendus esset.“

[3] L. c. n. 126. Vgl. sect. 2 c. 19 Dub. 71 n. 401, wo er sich zustimmend ausspricht; es ist also das auch seine Lehre und nicht bloß die sententia communis anderer Theologen, die in der sect. 1 zur Darstellung kommt.

Digitized by Google

honoris sui iacturam facit apud pios Christicolas. Unde ille, cui duellum offertur, potest honori suo consulere dicendo, se paratum esse illud acceptare, si per Ecclesiae decreta liceret.[1] Quod si alia ratione honesta invadatur, se non defuturum Christianae virtuti et suo honori.“ [2]

34. In vollständiger Verkennung der Natur und Aufgabe der Moraltheologie wird Pascal nicht müde, auf jene Stellen der Heiligen Schrift wie der heiligen Väter zu verweisen, welche Geduld und Selbstverleugnung und stilles Ertragen jeglichen Unrechtes ans Herz legen. Er vergißt aber dabei, daß diese Betrachtungsweise in das Gebiet der Aszetik gehört.

Nicht bloß Pascal, sondern noch viel mehr die katholischen Theologen, und die Jesuiten erst recht, dringen ohne Unterlaß und in wahrhaft begeisterten und begeisternden Worten auf die Nachfolge Christi, dieses göttlichen Ur- und Vorbildes der höchsten und heldenmütigsten Vollkommenheit. Und dasselbe tun die Prediger auf der Kanzel und die Seelsorger im Beichtstuhle und im seelsorglichen Verkehre. Veranlassungen dazu finden sie alle genug in den traurigen Verhältnissen des täglichen Lebens auf allen Gebieten, die durch die Ungerechtigkeit von unten wie von oben mehr als genug zu wünschen übrig lassen und bei der Indolenz der zuständigen Faktoren auf eine siegreiche Verfechtung des gekränkten und gebeugten Rechtes oder auf eine freiwillige Erstattung oder Genugtuung seitens der Rechtsverletzer selbst bei dem allgemeinen Mangel lebendigen Rechtsgefühls vergebens warten.

Aber Recht ist Recht; und das Recht ist ein göttliches Geschenk an die Menschheit und ist die Grundlage des gottgefälligen Friedens. Und dieses von Gott garantierte und durch sein Gericht auch einst zur vollen Geltung kommende Recht *festzustellen, aber nicht zu kassieren*, wozu auch jede Befugnis mangelt, und seine Hüter im praktischen Leben, die Priester, über seinen vollen Inhalt und ganzen Umfang zu unterrichten, das ist die mühevolle Aufgabe der Moraltheologie, und nicht einmal das weiß Pascal und wissen mit ihm unzählige andere nicht, wie Vorgänge neuer und neuester Zeit lehren.

---

[1] Gemeint ist hier ohne Zweifel das ius divinum et ecclesiasticum, weil beides in diesen „Ecclesiae decretis“ zum Ausdruck kommt.

[2] U. th. m. t. 4 l. 32 sect. 1 c. 2 n. 30.

Digitized by Google

Doch unterlassen es auch die Moraltheologen nicht, stets auf das Vollkommene hinzuweisen. So schreibt Escobar betreffs der Notwehr die schönen Worte: „Quamvis vero liceat occidere iniustum invasorem ob vitae nostrae defensionem, regulariter loquendo non tenemur; quia possumus exponere vitam nostram pro vita temporali proximi; imo saepe laudabilius est permittere te occidi, quam occidere.“[1]

Und er führt dann Fälle an, die an Adel der Gesinnung wie an Heldenmut in der Welt ihresgleichen suchen, als in der Todesgefahr die Rettungsmittel anderen überlassen, in der äußersten Not lieber selbst Hungers sterben, um andere zu retten, mit seinem Leib seinen Fürsten oder seine Lieben gegen den Mordstahl decken, mit einem Kriegsschiff lieber sich versenken, als es den Feinden ausliefern, und ähnliches mehr.[2]

35. Und damit schließen wir dieses Kapitel. Trotzdem es uns einige irrige Ansichten enthüllte, kann alle Welt daraus entnehmen, daß die Moraltheologen mit Gründen und Prinzipien operieren und daß demnach ihnen gegenüber die einzig zulässige Methode es ist, durch Gegengründe die Unrichtigkeit derselben zu beweisen, und nicht in einer so unendlich wichtigen Sache, wie es die christliche Moral ist, zum Schaden der Menschheit nur zu spotten oder gar zu verdrehen.

36. Es dürfte sich empfehlen, im Nachhange zu der behandelten Materie an den § 53 des deutschen Strafgesetzes, der die Notwehr normiert, zu erinnern, um den modernen Entrüstungsmoralisten einen aktuellen Stoff zu bieten; denn die sie aufregenden Resolutionen von Moraltheologen gehören schon längst und für immer der Vergangenheit an.

3. Abschnitt: Verschiedene Fragen.

Kapitel XXIV.

Das kirchliche Fasten. Interpretation eines Gesetzes überhaupt.

1. Es war gerade die Fastenzeit des Jahres 1656, als Pascal seinen fünften Provinzialbrief schrieb.

[1] U. Th. m. t. 4 l. 32 sect. 1 c. 1 n. 10.
[2] L. c. c. 2 n. 26.

Digitized by Google

Um seinen Anwürfen ein recht aktuelles Interesse zu geben, machte er mit dem kirchlichen Fastengebot den Anfang. Sein Jesuit sollte ihm Wege weisen, wie er bei seiner Kränklichkeit eine Erleichterung von der Strenge des Fastens finden könnte.

2. Für den Unterrichteten sind die Ausstellungen an den diesbezüglichen Resolutionen der Moraltheologen so läppisch, daß es sich nicht der Mühe lohnt, auf das einzelne einzugehen. Weiß doch wohl jedes Kind, daß der Genuß von Getränken, wie Wein, Bier und ähnlichem ohne Einschränkung erlaubt ist, daß jedoch damit keineswegs gesagt sei, daß man sich auch nicht um die Tugend der Mäßigkeit, die natürlichen und positiv göttlichen Rechts ist, zu kümmern habe, sondern der Völlerei frönen dürfe;[1] daß ferner die Ordnung der Mahlzeiten nicht willkürlich verkehrt werden soll, eine Änderung derselben jedoch aus einem vernünftigen Grunde erlaubt sei, und daß endlich physische und moralische Unmöglichkeit vom Fasten befreie, auch wenn sie durch eigene Verschuldung herbeigeführt sei, doch mit dem bedeutsamen Unterschied, daß, wer jene Impotenz absichtlich wollte und verursachte, schon damals gegen seine Pflicht schwer sich versündigte, dagegen derjenige, welcher ohne Ahnung dieser Folge die Impotenz kontrahierte, schuldlos sei.

Das ist etwas so selbstverständliches und mit der Imputation freier Handlungen, wie es die menschlichen sind, gegebenes, daß darüber ein weiteres Wort zu verlieren eine Beleidigung für unsere Leser wäre.

3. Was uns aber mehr interessiert, ist die Wahrnehmung, daß Pascal von den Grenzen gesetzlicher Verpflichtungen keine rechte Vorstellung zu haben scheint. Der allgemein und mit Recht als Axiom behandelte Grundsatz: „Ad impossibilia nemo tenetur“ ist ihm, dem Jansenisten, allerdings ein Geheimnis. Denn die Jansenisten lehrten ja auch eine sittliche Verschuldung trotz unüberwindlicher Unwissenheit betreffs der Pflicht und trotz physischer Unmöglichkeit ihrer Erfüllung.[2]

[1] Vgl. Escobar, L. th. m. tr. 1. Ex. XIII. c. 1—3 n. 102—105. U. Th. m. t. 5 p. 2 l. 48 sect. 1 c. 1—10; sect. 2. c. 11—18 Dubia 1—141; n. 1—598.

[2] n. 1: „Aliqua Dei praecepta hominibus volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.“ Und dazu n. 3: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.“ Dekret Innozenz' X. vom 31. Mai 1653.

Digitized by Google

Grundsätzlich muß Pascal mit seinen Parteigängern um so mehr die moralische Unmöglichkeit, die bei unverhältnismäßig großen Opfern in der Pflichterfüllung eintritt, als genügenden Entschuldigungsgrund leugnen.

4. Indem wir das Natur- und positiv göttliche Gesetz hier nicht in Betracht ziehen, da es sich beim Fastengebot um ein menschliches Gesetz handelt, so hätte Pascal wenigstens das verstehen können, daß für die Tragweite eines solchen Gesetzes der Wille des menschlichen Gesetzgebers maßgebend ist.

Nun wissen, um nur die praktische Seite zu berühren, wenigstens die kirchlichen Gesetzgeber sehr genau, daß es ganz allgemeines Prinzip der Moraltheologie sei: „Impossibilitas moralis ordinarie excusat ab obligatione legis humanae" oder, anders formuliert: „Lex humana ordinarie non obligat cum incomodo proportionate gravi." Und sie tolerieren diesen Grundsatz; noch mehr, sie handhaben ihn selbst in ihren richterlichen Entscheidungen. Wenn also die Moraltheologen in einer so tief ins praktische Leben eingreifenden Sache nach dem genannten Grundsatze vorgehen, so handeln sie im Sinne des Gesetzgebers.

5. Es kann ja sein, daß der eine oder andere aus Mangel an Scharfsinn oder aus Unkenntnis der Verhältnisse oder auch aus Mitleid mit der menschlichen Schwachheit der Entschuldigungsgründe zu viele und zu leichte gelten läßt; doch da kann der Gesetzgeber Remedur schaffen, und die Kirche hat es auch getan.[1]

Aber deshalb ein solches Aufhebens machen, wie Pascal tut, erklärt sich nur aus der grundsätzlichen Stellung Pascals zur Lehre von der Imputation.

6. Konsequent steht Pascal auch auf Kriegsfuß mit der Lehre von der Interpretation der menschlichen Gesetze. Ein Jansenist kann des Guten nicht genug tun, um die Gesetze so odios als möglich zu machen, damit er triumphierend ausrufen kann: es fehlen dem Menschen nach dem Sündenfall die sittlichen Kräfte, Erkenntnis, Freiheit und Gnade.

Ein vernünftiger Gesetzgeber hingegen stellt an die menschliche Leistungsfähigkeit nicht übertriebene Anforderungen, um seine gesetzgeberischen Ziele sicher, wenn auch nicht auf die idealste Weise zu erreichen und läßt, so weit es ohne ihre wesentliche Gefährdung sein kann, Entschuldigungen zu.

---

[1] Vgl. Dekret Alexanders VII. vom 24. September 1665: n. 23; v. 18. März 1666: n. 29—32 inkl.

Digitized by Google

Und was die Strafgesetze insbesondere anlangt, so will er die Strafe auf das gesetzlich normierte Delikt beschränkt wissen.

Da nun aber die Gesetze kurz sein sollen, und es auch in einer guten Gesetzgebung sind, so können ja Zweifel über den Tatbestand sich ergeben, und es gilt daher als ein Rechtsgrundsatz, daß sich der Richter an die strikte Auslegung des Gesetzes zu binden hat.

Möglich, daß dabei ein Verbrechen straflos ausgeht; aber dann besteht eben eine Lücke im Gesetz, die der Gesetzgeber, wenn er es für wünschenswert hält, ja ausfüllen kann.

Bekanntlich aber darf der menschliche Gesetzgeber in der Zahl der Straffälle auch nicht zuweit gehen; sonst schafft er statt Ordnung Zügellosigkeit, statt Abnahme der Verbrechen ihre Zunahme. Alle Sünden und Verbrechen verbieten und strafen kann nur Gott und doch wartet selbst seine volle Vergeltung für den einzelnen Menschen bis zum Tode und für die ganze Menschheit bis zur Auferstehung von den Toten.

Auch hier kann durch die Rechtsgelehrten und Moraltheologen, wie im gerichtlichen Verfahren durch den Richter, in der Ermittlung des sträflichen Tatbestandes eine oder die andere Irrung unterlaufen. Aber was verschlägt das? Oder glaubt vielleicht Pascal, daß mit der irdischen Straflosigkeit schon die sittliche Erlaubtheit des betreffenden Deliktes ausgesprochen sei? Fast scheint es so; denn sonst hätten seine spöttischen Bemerkungen nicht viel Sinn und wenig Witz. [1]

7. Zwei Delikte sind es, deren Beurteilung seitens der Moraltheologen Pascals Mißfallen erregt: das eine betrifft das Ablegen des Ordenskleides,[1] das andere den Meuchelmord, beziehungsweise das Assassinium.[2]

Was beide letztere angeht, so dreht es sich hier um die Frage des Asylrechtes, wann nämlich alle jene Deliktsmomente vorhanden seien, welche das Eintreten der auf Meuchelmörder, beziehungsweise Assassinen gesetzlich gelegten Entziehung des kirchlichen Asyls begründen.

Maßgebend hierfür ist die Konstitution Gregors XIV.: „Cum alias nonnulli vom Jahre 1591.[3]

---

[1] Brief VI.

[2] Brief VI. und VII.

[3] Selbstverständlich gilt dies für Escobars Zeit. Denn der Bulle Gregors XIV. folgt im Jahre 1725 die Benedikts XIII. „Ex quo", wodurch die Gesetzgebung über das Asylrecht, die in c. 4. X. l. 3 tit. 49 grundgelegt ist, zum Abschlusse kam.

Digitized by Google

Unter Assassinen sind nach c. 1 l. 5 tit. 4 in 6. Ungläubige zu verstehen, die von Christen zur Ermordung von Christen gedungen wurden, und ihr Verbrechen hieß assassinium. Die Strafe dafür war die Exkommunikation.

Später wurde der Name auf alle gedungenen Mörder ausgedehnt, auch wenn sie Christen waren, und der genannten Strafe galten gewohnheitsgemäß als verfallen Christen, auch wenn sie Christen für die Vollführung eines Mordes an Christen[1] durch Belohnung gewannen — ein Rechtszustand, dem Gregor XIV. durch seine Bulle gegen alle Einwendungen formelle Gesetzeskraft verlieh.

„Assassinus," sagt daher Escobar, „duplicitur accipitur. Primo ac praecipue pro quibusdam infidelibus, qui ex mandato sui principis fideles homines occidebant.

Per translationem autem communiter accipitur pro iis, qui pecunia aliove pretio (vel promisso)[2] conducti aliquem incautum interimunt."[3]

Nun sagt Escobar, daß derjenige, der aus reiner Gefälligkeit zum Mörder eines anderen wird, nicht des Asylrechtes verlustig gehe, welches ja nur den um Belohnung gedungenen Mördern entzogen sei, da nur sie im Recht assassini hießen.[4]

Wie sollte ein juristisch Denkender anders entscheiden? Und daran stoßt sich Pascal!

8. Das andere Delikt betrifft den ungedungenen verräterischen Meuchelmord.

„Qui proditorie proximum occidit, privilegio hoc destituitur. Proditorem dico eum, qui amicitiam simulabat cum eo, quem interemit seu qui dolose aliquem seducit, ut occidat seu qui hominem interficit nil tale praevidentem. Qui vero occidit inimicum, non dicitur proditor. in rigore loquendo, quamvis illum a tergo percutiat aut

[1] Ob auch, wenn an Ungläubigen, war kontrovers. Vgl. U. Th. m. t. 7 l. 54 sect. 2 c. 8, Dub. 47.

[2] L. c. sect. 1 c. 3 n. 14.

[3] L. c. sect. 2 c. 8 Dub. 44 n. 167.

[4] L. th. m. tr. 6 Ex. V. c. 3 n. 35: „Num assassini gaudent Ecclesiae privilegio?" „Non ex Constitutione Gregorii XIV. Assassini autem nomine eum intelligo, qui pecunia aut pretio ad hominem incautum occidendum ex insidiis conducitur. Quare si sine pretio aliquem interficit, ut amico rem gratam faciat, non dicitur assassinus. Porro etiam cooperatores, fautores, auxiliatores et receptatores privilegio immunitatis privantur." Vgl. l. c. Dub. 44—48 n. 167—182.

Digitized by Google

dormientem perimat; quia hic mortem praevidere ac praecavere poterat.“ [1]

Die juristische Kontroverse dreht sich also um die Frage, ob das Wort „proditorie“ im Gesetze im eigentlichen Sinne genommen wird — und dann bedeutet es Verrat an jemandem, dem man befreundet oder mit dem man doch wenigstens nicht verfeindet ist, oder ob das Wort im weiteren Sinne gesetzt ist für Hinterlist überhaupt — per insidias.

Wenn letztere Auffassung dem Gesetze entspricht,[2] so ist selbstverständlich jede hinterlistige Tötung, auch die des Feindes, mit dem Verlust des Asylrechtes betroffen; wenn aber erstere richtig ist, so ist eine solche Tötung des Feindes von dieser Strafe ausgenommen.

Nun beruft sich Escobar auf einen bei der römischen Kurie verhandelten Rechtsfall unter Klemens VIII., bei dem nach dieser Auffassung des Gesetzes entschieden worden sei; und das sei auch der Grund gewesen, warum Farinacci von seiner früheren Ansicht, als sei auch die hinterlistige Tötung des Feindes unter jene Strafsanktion gestellt, abgegangen sei.[3]

Wenn dem aber so ist, warum sollte dann Escobar in einer Sache, die ganz vom Papste abhängt, päpstlicher sein als die päpstlichen Behörden und der Papst selbst?

9. Was endlich die Strafe der Exkommunikation wegen Ablegung des Ordenskleides betrifft, so war für die mildere Auslegung in dem von Pascal angeführten Fall keineswegs der Grund maßgebend, den er durch seinen Jesuiten versteckt andeutet, nämlich um einer Ordensperson die Wege des Lasters gangbarer zu machen,[4] sondern die parvitas materiae, d. h. die Kürze der Zeit, für welche der Habit abgelegt wird, wobei es dann ganz gleichgültig ist, zu welchem Zwecke dies geschieht, ob zu einem an sich erlaubten

[1] U. Th. m. l. c. sect. 1 c. 3 n. 14.

[2] Die Vertreter dieser Ansicht ziehen zum Vergleich heran: leg. Propter insidias C. qui accusare non possunt; leg. 4 ff. ad leg. Jul. majest.; c. 3 Clericus dist. 46.

[3] L. c. sect. 2 Probl. 40 n. 257: „Et quidem, si Farinacio citato (Consil. 76 n. 7 et 15 et append. de immunitat. c. 9 n. 143) credendum, haec doctrina admissa fuit a Clemente VIII. in una Panormitana immunitatis ecclesiae, ob quam Farinacius a priori sententia, quam defenderat qu. 18 n. 76, recessit.“

[4] Was die Moraltheologen über die Schwere unsittlichen Wandels von Ordenspersonen denken, hätte Pascal den Abhandlungen über das Gelübde, das Aergernis, den Ordensstand und das 6. Gebot entnehmen können. Aber solche Infamien in die Welt hinausschleudern, wie soll man das benennen?

Digitized by Google

und guten oder zu einem, sei es läßlich, sei es schwer sündhaften. Denn die Exkommunikation ist eine so schwere und mit so einschneidenden Folgen verbundene Strafe, daß sie nach allgemeiner Lehre nur auf Handlungen fällt, die nach Gegenstand und Absicht schwere sind.

Wo also die gravitas materiae fehlt, fehlt auch der gesetzliche Tatbestand. Und da es sich in unserem Falle um das Ablegen des Ordenskleides handelt, so ergaben sich von selbst für die genauere Untersuchung des strafbaren Tatbestandes mancherlei Fragen, darunter auch diese, ob das temeräre Ablegen des Ordenskleides auf eine ganz kurze Zeit auch schon als so schwerwiegend zu betrachten sei, daß es mit der Exkommunikation bedroht sei.

„Non incurritur," sagt der berühmte Kanonist Martin von Azpicuelta, „ob dimissionem, si non accipit alium, neque etiam ob acceptionem alterius adeo exiguo tempore, ut vix sit notabile iudicio boni viri, ut dicatur reliquisse, sive relinquat illum intra monasterium sive extra in aliquo hospitio." [1]

Derselben Ansicht ist Escobar.

„Quia etsi dimissio exigui temporis ex malitia alterius speciei adiuncta sit gravis, at in ratione dimissionis temerariae, quae sola subicitur censurae, levis censetur." [2]

Als eine solche kurze Zeit betrachtet er eine Stunde.

„Breve illud tempus ad unius horae spatium traho." [3]

Wenn nun andere Kanonisten den Verlauf einer bestimmten Zeit dann nicht forderten, wenn der Grund des Ablegens des Ordenskleides ein schwer sündhafter sei, so ist das nach unserer Meinung wenig juristisch gedacht, weil nicht jener Grund, sondern das Ablegen unter Strafsanktion gestellt ist, wie Escobar treffend bemerkt. In jedem Falle aber hatte Pascal nicht das Recht, mit hämischen Verdächtigungen da zu kommen, wo es sich um eine kanonistische Kontroverse handelte.

10. Ähnlich steht es mit der päpstlichen Konstitution Pius' V. vom 30. August 1568 „Horrendum illud" und der

---

[1] Enchiridion sive Manuale Confessariorum cap. 27 n. 131. Bekannter war er unter dem Namen Doctor Navarrus. Er gehörte der römischen Kurie an.

[2] U. Th. m. t. 1 l. 3 sect. 2 c. 9 Probl. 44 n. 212.

[3] L. c. n. 213.

Digitized by Google

Gregors XV. vom 30. Auguſt 1622 „Universi“, die Pascal unter anderen Titeln[1] berührt.

Von der erſten bezeugt Navarrus ausdrücklich, daß ihm von Gregor XIII., dem Nachfolger Pius' V., perſönlich eröffnet worden ſei, der Ausdruck „exercere“ ſei mit Bedacht gewählt worden, um nur die öftere Wiederholung des verpönten Verbrechens als der Strafſanktion[2] unterliegend, zu bezeichnen; dasſelbe ſei ihm vom Redaktor der Bulle, dem Datarius Matthäus Contarelli, den er ſelbſt befragt, beſtätigt worden.

An der Hand verſchiedener Stellen des römiſchen Rechtes, nach denen er die Bedeutung des Wortes „exercere“ erläutert, kommt Navarrus zu dem Schluß: „Ita temperanda videtur dicta Extravagans saltem quoad forum conscientiae, ut solum comprehendat eum, qui sic labitur in praefatum crimen, ut boni viri arbitrio dici possit exercitor eius, non autem, qui tantum cadit aliquoties et poenitet cecidisse.“[3]

Mit dieſer Erklärung ſtimmt die des Suarez, welche von Escobar im Lib. theol. mor. angeführt wird.[4] Er ſelbſt beſchränkt ſich nur darauf, auf die juridiſchen Konſequenzen dieſer Anſicht hinzuweiſen, ohne ſich weiter in der Sache zu äußern.

11. Dagegen behandelt er die Konſtitution Gregors XV. mit ihren Vorläufern, der Bulle Pius' IV. „Venerabili Patri Archiepiscopo Hispalensi“ vom 16. April 1561, dem Dekret Clemens' VIII. vom 3. Dezember 1592 und der Bulle Pauls V. vom 16. September 1608 „Dilecte fili“, die für Spanien, beziehungsweiſe Portugal, allein Geltung hatten, wie die ihr nachfolgende Verordnung Urbans VIII. vom 3. Oktober 1626 ſehr ausführlich, und zwar in einer Weiſe, die an Vollſtändigkeit dem Fachmann nichts zu wünſchen übrig läßt.[5]

[1] Brief VI.: „Contra Clericos“. „Contra Sollicitantes“.

[2] Dieſelbe lautet: „Omnes quoscunque presbyteros et alias clericos seculares et regulares cuiuscunque gradus et dignitatis tam dirum nefas exercentes omni privilegio clericali omnique officio. dignitate et beneficio ecclesiastico praesentis canonis auctoritate privamus: ita, quod per Iudicem ecclesiasticum degradati potestati statim seculari tradantur, qui de eis illud idem capiat supplicium, quod in laicos hoc in exitio devolutos legitimis reperitur sanctionibus constitutum.“ L. VII. Decret l. 3, tit. 1 c. 5.

[3] Siehe Manuale c. 27. n. 249—50.

[4] L. th. m. tr. 1 Ex. VIII. c. 3 n. 80.

[5] U. Th. m. t. 6 p. 1 l. 47 sect. 1 c. 12 u. sect. 2 c. 29 Dub. 144—186 n. 617—753.

Digitized by Google

Seine Erklärung stimmt mit den von Benedikt XIV. in seiner Konstitution „Sacramentum Poenitentiae“ vom 1. Juni 1741 bestätigten Dekreten der Congregatio s. Officii bis auf n. 8 überein. Und wenn er auch zugibt, daß n. 1 unter gewissen Umständen spekulativ probabel sei, so erklärt er doch, daß in praxi nur an der bejahenden Ansicht festzuhalten sei. „Primam sententiam — es ist die affirmativa — in praxi unice defendendam esse iudicarim.“ [1]

12. Auf dieses Material hin also stellt sich Pascal wie entsetzt ob unerhörter Lehren und ergeht sich in heftigen Anklagen über Verdrehungen und willkürliche Milderungen päpstlicher Konstitutionen seitens der Jesuiten — dies alles nur infolge ihrer „Politik“, um auch dem Sekular- und Regularklerus sich gefällig zu zeigen und beide hierdurch zu ködern!

Kapitel XXV.

Die Ordenspflichten.

1. Von dem Ordensstande und seinen Verpflichtungen handeln nicht alle Moraltheologen an der gleichen Stelle.

Die einen weisen diesem Traktat seinen Platz an im unmittelbarem Anschluß an die Lehre von den Gelübden; andere versetzen ihn unter die Pietäts- und Sozialpflichten, die beim vierten Gebot des Dekalogs zur Sprache kommen; andere endlich verlegen ihn an das Ende der speziellen Moral, wie Escobar in seiner großen Moral.

Diesem Umstande entsprechend, bringen auch wir die Ordenspflichten am Schlusse der speziellen Moral zur Sprache, selbstverständlich nur insoweit, als sie von Pascal berührt werden.

2. Daß das Recht der Notwehr auch den Ordensleuten zusteht, bedarf hier keiner weiteren Bemerkung; ist doch dieses Recht ein allgemein menschliches und verteidigt sich demnach selbst gegen Pascals willkürliche Beschränkung.

Es erübrigt also nur, über die Pflicht des Gehorsams im Orden und über die Pflicht der Rückkehr eines aus dem

[1] L. c. Dub. 152 n. 643. Im Dub. 150 behandelt er die Frage die unter n. 3 obiger Dekrete bejaht wird, sehr eingehend und stimmt ihr unter gewissen Beschränkungen bei.

Digitized by Google

Orden ausgeschlossenen Religiosen das Nötige zu sagen; denn diese zwei Punkte sind es, die Pascal nebst der Notwehr erwähnt.

Die Stelle, die er aus Escobar zitiert, betrifft den letzteren Punkt, und deshalb wollen wir mit ihm beginnen, während wir den ersteren als Zugabe behandeln werden.

3. Die Stelle ist entnommen aus der „Praxis“ und lautet: „Addit Molina, expulsum a Religione non teneri se emendare, ut ad illam redeat, neque obligari voto oboedientiae.“ [1]

Das „addit“ erklärt sich dadurch, daß unmittelbar vorher die Frage behandelt wird, inwieweit ein Religiose, wenn er Bischof wird, den Ordensverpflichtungen unterliege.

Zum Verständnis dieser Stelle ist vorauszuschicken, daß es sich hier um eine Ordensperson handelt, die wegen grober Vergehen durch eine rechtmäßige Sentenz aus dem Orden für immer ausgeschlossen wurde.

Weiters ist zu bemerken, daß es unter den Kanonisten kontrovers war, ob der Orden verpflichtet sei, einen solchen Ordensmann, auch wenn er sich gebessert hätte, zurückzunehmen.

Dabei kam selbstverständlich der Fall nicht in Betracht, daß die Wiederaufnahme des Gebesserten dem Orden zu großem Schaden gereichte.

4. Es gab nun Kanonisten und Moraltheologen, welche sich auf den streng juridischen Standpunkt stellten, daß ein rechtmäßiger Richterspruch, wenn er einmal in Kraft erwachsen sei, die Rechtssache für immer entscheide, so daß den Parteien nur erübrige, sich demselben gemäß zu betragen. Es könne also weder der Orden das ausgeschlossene Mitglied zur Rückkehr zwingen, noch sei dieses gehalten, um die Wiederaufnahme anzusuchen; tue es dies, so gereiche ihm dieses Bestreben allerdings zur Ehre und bekunde den ernstlichen Willen dauernder Besserung.

So Navarrus. „Eiectus ab ordine per sententiam cum causae cognitione latam non tenetur requirere neque rogare Superiores, ut eum velint recipere: tum quia id nullo iure cavetur et ita non est asserendum; tum quia sententia per lapsum decennii transit in rem iudicatum et res iudicata pro veritate habetur et contra rem iudicatam nulla partium auditur per viam iustitiae. L. res iudic. ff. de reg. iur.“ [2]

[1] L. th. m. tr. 6 Ex. VII c. 7 n. 66.
[2] Consil. l. 3 de Regularibus cons. 80 n. 2.

Digitized by Google

Auf Kap. 24, X. l. 3 tit. 31, antwortet er, daß unter den dort erwähnten „eiecti", die ins Kloster zurückzuführen seien, nur die ungerecht Ausgeschlossenen zu verstehen seien, nicht die durch gerechten Richterspruch für immer Ausgestoßenen.[1]

Andere wollten auch diese i n s o f e r n inbegriffen haben, als daß der Orden unter Umständen zu ihrer Wiederaufnahme verpflichtet sei.[2]

Daraus folgerten sie aber die Pflicht für dieselben, ihrerseits alles zu tun, um wieder zugelassen zu werden.

Dieser Meinung ist auch Escobar. „Eiectus ob crimen debetne se corrigere ac redire, si ab Ordine recipiatur?" frägt er. Seine Antwort ist: „Ita plane; quia talis religiosus substantialibus votis ac religiosa professione absolutus non est, u n d e t e n e t u r s e i d o n e u m r e d d e r e, u t s u a v o t a e x e q u i p o s s i t."[3]

Diese s e i n e Lehre trägt er vor im 2. Kapitel desselben Examen, dessen 7. Kapitel Pascal obige Stelle entnahm. So gründlich ist Pascal!

5. Die Vertreter der ersten Ansicht wollten aber keineswegs den für immer ausgeschlossenen Religiosen der Pflicht der Buße und Besserung entbinden; es ist dies eine g a n z

[1] „Statuimus ut praesidentes Capitulis celebrandis secundum statutum concilii generalis (Lat. IV) seu Patres Abbates seu Priores fugitivos suos et eiectos de ordine suo requirant sollicite annuatim. Qui si in monasteriis suis recipi possunt secundum ordinem regularem, Abbates seu Priores eorum monitione praevia per censuram ecclesiasticam compellantur ad receptionem salva ordinis disciplina." — Escobar bemerkt dazu: „Loquitur de i n u s t e expulsis vel ex defectu causae vel ex defectu potestatis dimittentis vel quia in dimissione ordo iuridicus servatus non fuit, quos reducere Praelati tenentur." U. Th. m. t. 7 l. 57 sect. 2 c. 12 Dub. 96 n. 369.

[2] U. Th. m. l. c. Dub. 100 n. 381: „Tenetur quidem (expulsus) procurare ad Religionem reditum et de facto redire, quoties Religioni placuerit cum revocare, quia cap. fin. de Regular. tam fugitivi, quam eiecti praecipiuntur quaeri et ad Religionem reduci; quod nullo modo fieret, nisi supponeret Pontifex fugitivos et eiectos obligationem habere redeundi. Ita Sanchez."

[3] L. c. c. 2 n. 57. Vgl. U. Th. m. l. c.: „Eiectus est verus religiosus, tametsi ut putridum membrum ab aliorum consortio separatus: ergo tenetur implere obligationem statui religioso annexam. At obligatio statui regulari necessario annexa et ab eo inseparabilis est obligatio ad vitam communem et sub oboedientia Praelatorum regularium; nam id votis promisit: ergo eiectus hanc retinet obligationem. Igitur, quatenus in se est, illius executionem debet procurare. Et quandocunque Religio premiserit, expulsum sub eius regimine vivere, ipse acceptare tenetur."

Digitized by Google

allgemeine Pflicht eines jeden Sünders, die ihm die christliche Liebe und die Sorge für sein Seelenheil auferlegt. Navarrus sagt vielmehr, daß eine solche Strafe, wie der dauernde Ausschluß aus seinem Orden, den Religiosen um so eher zur Besinnung bringen soll.

Nur ist es eine Konsequenz ihrer Meinung, daß er nicht aus dem Grunde zur Lebensbesserung verpflichtet sei, um eine Wiederaufnahme zu ermöglichen. Daher auch in der eingangs zitierten Stelle: „ut redeat." Und das ist etwas ganz anderes, als Pascal intendiert. Mit einem Freibrief zum Verharren in der Schlechtigkeit für ausgeschlossene Ordenspersonen ist es also nichts.

6. Escobar, und mit ihm die Anhänger der zweiten Meinung, sind aber eben so konsequent, wenn sie ein Verbleiben außerhalb des Ordens erst für den Fall als sittlich zulässig erklären, daß die Bemühungen um Wiederaufnahme erfolglos seien.

„Quid, si eiecti et curantes regredi non recipiuntur?"

Escobar antwortet: „Tuto in saeculo degunt, cum per se ipsos non stet, quin in statum, quem voverunt, revertantur." [1]

So sehr Escobar die Pflicht des Ordens anerkennt, auch einen strafweise für immer ausgeschlossenen Religiosen nach genügender Sühne zurückzunehmen, wenn es ohne Gefahr und Schaden geschehen kann, so gibt er anderseits zu, daß sie in praxi selten urgiere, weil eben die genannten Bedingungen fehlen.

„Si Religio iudicet, delictum Religiosi esse sufficienter punitum nullumque aliis damni periculum adesse, obligata esset, eiectum revocare. At quia raro vel numquam tenetur praesumere illud expulsione temporali puniri sufficienter delictum, quod expulsionis perpetuae poena ligitime est damnatum: ideo raro vel nunquam obligationem habet expulsum admittendi, etsi expulsus obligationem habeat, quantum ex se est, procurandi admissionem." [2]

7. Wenn nun ein solcher Religiose keine Aufnahme mehr findet, so befindet er sich in einer Lage, in der er seine Ordensgelübde, die nicht durch den Ausschluß selbst, sondern eventuell nur durch die kompetente kirchliche Behörde behoben werden, in ihrem ganzen Umfange nicht erfüllen kann.

[1] L. c.
[2] U. Th. m. t. 7 l. 57 sect. 2 c. 12 Dub. 100 n. 382.

Digitized by Google

„Certum est," sagt Escobar, „vota, quae professioni coniuncta sunt, non extingui expulsione, sed suspendi illorum obligationem ex materiae defectu."[1]

Nur das Gelübde der Keuschheit erleidet in der Beobachtung keinerlei Änderung. Hingegen läßt sich das Gelübde der Armut in seiner Gänze nicht erfüllen; denn, um leben zu können, muß einem solchen Religiosen die freie Verfügung über die nötigen Mittel zu diesem Zwecke zustehen, wiewohl er kein Eigentum erwerben kann.

Daher sagt Escobar: „Praemitto quoad obligationem expulsi ad vota substantialia teneri illum castitatis votum servare eodem modo, ac si expulsus non esset. . . . Votum vero paupertatis servandum esse circa exigentiam status, in quo est constitutus. Cum autem expulsionis status non exigat, professum illum illius rei dominium habere, sed solum usum et liberam acquisitorum administrationem, Religio expellens usum eum et eam administrationem illi concedit vel potius Pontifex iure ipso et consuetudine introducta eum usum et administrationem permittit, modo non sit in usus pravos nec testamenti via."[2]

8. „At," fügt er bei, „de oboedientiae voto est gravis difficultas, an expulsus ab eo eximatur."[3]

Und damit sind wir beim zweiten Glied der von Pascal zitierten Stelle angelangt: „neque obligari voto oboedientiae".

Diesbezüglich bestanden nun ebenfalls zwei entgegengesetzte Ansichten unter den Kanonisten und Moraltheologen.

Die einen hielten dafür, daß mit der Ausschließung einer Ordensperson die Übung des gelobten Gehorsams unmöglich geworden sei: der Ordensobere habe dadurch auf ihre Leitung und somit auf ihren Gehorsam tatsächlich verzichtet.

„Eximitur omnino, quia Praelatis regularibus eam (sc. oboedientiam) non debet, cum ipsi eum a sua potestate et dominio eiecerunt. Nec episcopo, cui oboedientiam non promisit, si Religio, e qua fuit eiectus, ab episcopi est potestate exempta: si vero exempta non est, episcopo oboedientiam sicut aliis regularibus Praelatis, scilicet in statutum vitae communis religiosae, non extra; quare expulsus a Religione a dominio ac potestate omnium praelatorum illius et consequenter a dominio ac potestate epis-

[1] L. c. n. 380.
[2] L. c. Dub. 102 n. 387. Vgl. l. 58 sect. 2 c. 7 Dub. 39 und 40.
[3] L. c.

Digitized by Google

copi manet exclusus. Unde patet, nec eum esse sub potestate Pontificis, quatenus est supremus Religionis praelatus: Igitur expulsus eximitur omnino ab oboedientiae voto, non quod in eo dispensatus sit, sed quia deficit materia, circa quam versetur.“ [1]

Und das ist es, was Molina gegen Navarrus verteidigt, daß der ausgestoßene Religiose nicht kraft des Gelübdes der Leitung des Bischofes unterstehe, noch auch de facto seinen Ordensoberen, von denen er ja verstoßen sei.[2] In diesem Sinne ist auch Escobars nicht wörtliches, sondern nur sinngemäßes Zitat aus Molina: „non obligari voto oboedientiae“ gemeint.

Auf dieser Seite steht auch Alfons de Liguori, der im Homo apost. tr. 13, c. 1, Punct. 1, n. 4, sagt: „Eiecti obstricti remanent voto castitatis; sed quoad paupertatem omnium, quae acquirunt, usus est ipsorum, dominium est monasterii; et quoad oboedientiam et regulas ac etiam divinum officium, ad ea non tenentur, usquedum erunt denuo acceptati.“

Das letzte gilt selbstverständlich für den Fall, daß der Ordensmann nicht zugleich die höheren Weihen hat, mit welchen die Pflicht des Breviergebetes schon an sich verbunden ist.

9. Andere hingegen waren der Ansicht, daß der Bischof an die Stelle des Ordensoberen trete; daher sei der ausgeschlossene Religiose verpflichtet, sich dem Bischof zu stellen, um von ihm die Weisungen hinsichtlich seines Lebens zu empfangen, die zu erfüllen er durch das Gelübde des Gehorsams gehalten sei. Demgegenüber machten wieder andere geltend, er sei dem Bischof nicht mehr und nicht anders unterworfen, als jeder Kleriker.

„Non est omnino ab oboedientia exemptus, sed sub oboedientia praelatorum suorum regularium aliquo modo existit, sub episcopi potestate simpliciter, sub Pontifice efficacius. Sub praelatis regularibus, quia hi cogere possunt expulsum, ut ad Religionem redeat, ipseque tenetur oboedire. Sub episcopi potestate, quia ex-

[1] L. c. n. 388.

[2] De iust. et iure t. 2 tr. 2 disp. 140 n. 30; vgl. n. 34. „Satis ergo est, si conetur taliter vivere, ut dignus sit, qui iterum admittatur paratusque sit in eadem religione praelato oboedire, si sublatis impedimentis iterum admittatur.“ Und Disp. 276 n. 4: „Professus religiosus a monasterio eiectus licet religiosus revera sit nulliusque rei dominium habeat, nihilominus tacite videtur illi eo ipso concessum, tum ut sub religionis oboedientia ac regula non vivat, tum etiam commoditas et usus rerum omnium, quas comparaverit.“

Digitized by Google

pulsus in eo statu ligatus est voto oboedientiae; sed hoc nequit absque ordine ad aliquem praelatum, cui sit exhibenda; cum ergo is non sit regularis praelatus, restat, ut sit episcopus. Et negari non potest, episcopum regere posse et debere omnes in sua dioecesi existentes, quae specialem exemptionem non habent secundum eorum statum et conditionem: ergo debet regere regularem expulsum secundum religiosum statum, quem habet expulsioni accomodatum. De subjectione autem ad Pontificem, quis possit dubitare?“ [1]

Dieſer Anſicht ſchließt ſich Escobar an; deshalb erachtet er auch einen ſolchen Religioſen als verpflichtet, ſich zu dem gedachten Zwecke dem Biſchof zu ſtellen.[2]

10. Noch weniger Glück hat Pascal mit der Stelle aus Fernandez de Caſtro-Palao,[3] mit der er einen Hauptſchlag gegen die Moraltheologen des Jeſuitenordens zu führen gedachte,[4] als zerſtörten ſie das Ordensleben, das weſentlich auf dem Gehorſam gegen die Oberen beruht.

Nun aber bezieht ſich die betreffende Stelle keineswegs nur auf die Ordensleute, ſondern auf Untergebene überhaupt, wie ſchon aus der Überſchrift des Punctum VI hervorgeht: „An subditus contra propriam opinionem possit et debeat superiori praecipienti oboedire.“

Es liegt alſo keine beſondere Begünſtigung der Ordensperſonen vor.

11. Pascal verſteht das Zitat einfach nicht. Er glaubt, daß damit der Gehorſam überhaupt gemeint ſei. In Wirklich-

[1] L. c. n. 389.

[2] L. c. n. 390.

[3] Opus morale t. 1 tr. 1 disp. 2 punct. 6 n. 1: „Non est controversia, quando daretur opinio probabilis ex parte subditi, quod non teneatur oboedire, etiamsi contraria sit probabilior; tunc enim licitum est . . . amplecti, quae sibi gratior fuerit.“

[4] Brief VI: „Venons aux réligieux. Comme leur plus grande difficulté est en l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs, écoutez l'adoucissement, qu'y apportent nos pères. C'est Castrus Palaus de notre Société.“ So läßt Pascal ſeinen Jeſuiten das Zitat einleiten. Er ſelbſt ſchlägt am Schluß wieder auf den Probabilismus los: „Certes, mon père, on ne saurait trop estimer un si beau fruit de la double probabilité,“ worauf er ſeinen Jeſuiten reſpondieren läßt: „Elle est de grand usage.“ Es hat den Anſchein, als ob Pascal den P. Fernandez de Caſtro-Palao als Urheber der zitierten Sentenz betrachte: Wendrock (Nicole) behauptet es in ſeiner Ueberſetzung direkt: „Auctor beneficii illius Castrus Palaus.“ Dies iſt aber falſch, da dieſe Fragen ſchon längſt vorher aufgeworfen wurden.

Digitized by Google

keit aber hat de Castro-Palao nur den Fall im Auge, wo die Jurisdiktion oder Kompetenz des Befehlenden als die Grundlage jeder Verpflichtung aus wichtigen Gründen fraglich ist. Das hätte er aus dem seinem Zitat unmittelbar folgenden Satze entnehmen können: „Controversia ergo solum est, an, quando existimas probabiliter, rem imperatam illicitam esse, possis et tenearis oboedire.“[1]

Das sagt doch offenbar, daß, während es sich im folgenden auf Grund der Ungewißheit, ob die gebotene Sache sittlich sei, um die Erlaubtheit oder Pflichtmäßigkeit des Gehorsams handle, im vorhergehenden dieselbe Frage, aber auf Grund der Ungewißheit, ob der Befehlende das Recht, zu befehlen, habe, berücksichtigt sei. Übrigens tritt diese Unterscheidung klar hervor n. 7 desselben Punctum VI, wo letztere Frage eigens aufgeworfen und beantwortet wird: „Sed inquires, quid dicendum sit, quando opinio non tam oritur ex re praecepta quam ex potestate superioris, ut si opineris superiorem non esse legitimum.“

Und wenn das Pascal zum richtigen Verständnis noch nicht genügte, so konnte und mußte er sich bei jenen Autoren Klarheit verschaffen, auf die de Castro-Palao sich selbst beruft.

Um nur den einen, Johannes Sanchez, zu nennen, so hätte Pascal in dessen Select. disput. 33 n. 28—44 den Sinn seines Zitates mehr als zur Genüge erfahren können.

12. Solcher Fälle nun, in denen die Berechtigung des Vorgesetzten, zu befehlen, fraglich sein kann, kann es mehrere geben. De Castro-Palao führt denn an, ob der Vorgesetzte rechtmäßig zu seinem Amte gelangt sei. Es ist ja bekannt, daß z. B. die simonistische Erlangung eines kirchlichen Offiziums, wie Beneziums nichtig ist. Somit fehlt einem solchen Eindringling an sich die Vorstehergewalt.

Oder ein sonst rechtmäßiger Vorsteher greift über sein Amt hinaus, er befiehlt in Dingen, in denen er nicht kompetent ist. Auch den Fall führt de Castro-Palao an.[2]

So ist der Ordensobere in seinen Befehlen an die Regel gebunden. Übrigens können sich solche Fälle, wie die genannten, auch auf staatlichem Gebiete und überhaupt in jedem Abhängigkeitsverhältnisse ereignen.

[1] L. c.
[2] L. c. n. 4.

Digitized by Google

13. Mit der Kompetenzfrage hängt, wie de Castro-Palao mit anderen dies nachweist, die weitere zusammen, wiewohl sie andere trennen, ob nämlich der Untergebene zum Gehorsam verpflichtet sei, wenn sich ihm Gründe gegen die Erlaubtheit des Befehles aufdrängen, so daß ihm letztere ungewiß wird. Ein Befehl aber kann unerlaubt sein, weil er an sich sündhaft oder ungerecht oder unmöglich ist.

14. Es sei bemerkt, daß im strikten negativen Zweifel (dubium negativum), in dem es aus Mangel an genügenden Gründen zu gar keinem Urteil kommt, die Moraltheologen, wie Kanonisten fast ausnahmslos zugunsten des Vorstehers entschieden. Und, wenn welche gegenteiliger Ansicht zu sein scheinen, so erklärt man auch ihre Worte in dem Sinn, daß der Untergebene nur nicht ohneweiters mit seinem praktischen Zweifel handeln dürfe, sondern vorher denselben ablegen müsse durch das Principium reflexum: „In dubio melior est condicio possidentis.“ [1]

Die dabei von manchen gemachten Ausnahmen beziehen sich auf die Ungerechtigkeit oder Unmöglichkeit des gegebenen Befehles.[2]

15. Anders aber wurden jene Fälle angesehen, in denen sich bei der Untersuchung solide Gründe für und gegen die Kompetenz des Vorgesetzten oder die Sittlichkeit und Gerechtigkeit seines Befehles ergaben und daher verschiedene Meinungen sich bilden ließen.

„Animadverto,“ sagt Petrus de Navarra, „aliud esse dubitare, aliud autem opinionem esse. Dubitatio enim dicitur, quando sine rationibus probabilibus huius vel illius partis quis non magis ad hanc, quam ad illam partem se inclinat et veluti perplexus veritatem ignorat.

Tum autem est opinio, quando, licet veritatem ignoret, existunt tamen rationes probabiles et autoritates utraque ex parte.“ [3]

Es ist dabei ein Punkt übersehen, der bereits vom englischen Lehrer und nach ihm von Alphonsus de Liguori mit Recht betont wird, daß bei gleichem Gewichte entgegengesetzter Meinungen der endliche Geisteszustand kein anderer ist, als beim sogenannten negativen Zweifel. Wenn daher jemand, dem

[1] Vgl. Castro-Palao L. c. disp. 3 punct. 13; Johannes Sanchez L. c. n. 37; Petrus de Navarra l. 3 de restit. c. 1 Dub. 12 n. 263—4; Escobar U. Th. m. t. 1. l. 2 sect. 2 c. 7 Probl. 49.

[2] Vgl. Escobar l. c. Probl. 50—53.

[3] L. c.

Digitized by Google

beide Meinungen bekannt sind, handeln will, muß er sich derselben Principia reflexa, die für den negativen Zweifel gelten, bedienen, um zu einem sicheren Gewissen zu gelangen.

Für die Fälle aber, wo Ungleichheit der entgegenstehenden Meinungen herrscht, scheiden sich die Wege nach den Moralsystemen und fallen die Urteile über dieselben an sich (per se) verschieden aus, wiewohl in Anbetracht gewisser Begleitmomente, also per accidens, die Lösung dessenungeachtet eine einheitliche sein kann. [1]

16. Es handelt sich also, wie aus dem Gesagten ersichtlich, bei all diesen Erörterungen um das große Gut der Gewissensfreiheit, die von den menschlichen Vorgesetzten — denn um diese dreht sich die ganze Frage — weder verletzt, noch viel weniger kassiert werden darf, sondern stets respektiert werden muß.

Und es gereicht den katholischen Moraltheologen zum unsterblichen Ruhm, daß sie sich bemühten, diese Materie ganz zu durchdringen und in allen einschlägigen Fragen volle Klarheit zu schaffen.

Daß es dabei ohne Irrtümer nicht abging, ist, wie wiederholt bemerkt, bei Menschen selbstverständlich. Daß aber Pascal an dieser großartigen Erscheinung achtlos vorüberging, zeigt, daß er keine blasse Ahnung von der Hoheit des Problems hatte, das hier in Verhandlung stand.

Ja, seine geistige Befangenheit geht soweit, daß er nicht einmal merkt, daß er bei seinem Angriff auf de Castro-Palao den Spieß gegen sich selbst kehrt. Denn er als absoluter Tutiorist, wie die Jansenisten es alle waren, muß demselben nicht nur zustimmen, sondern er muß noch weiter gehen, er kann dem Untergebenen überhaupt den Gehorsam nicht erlauben, solange auch nur der leiseste Zweifel über die Erlaubtheit eines Befehles besteht; denn nach ihm entschuldigt ja auch unverschuldete Unkenntnis nicht von der Sünde.

Jedoch nach der wahren katholischen Lehre ist eine bloß materielle Verletzung des Sittengesetzes keine Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, kein peccatum formale, und deshalb hat der Untergebene keine Verantwortung zu tragen, solange er nicht, sei es durch eigenes Studium, sei es durch Umfrage bei Fachmännern, moralische Gewißheit über die Unerlaubtheit eines Gesetzes oder Befehles gewinnen kann.

---

[1] Vgl. Alph. de Lig. Theol. mor. l. 4 c. 1 Dub. 4 n. 47.

Digitized by Google

17. Pascals Verbissenheit gegen die Jesuiten ist so groß, daß er es in der vorliegenden Frage verschmäht, aus Escobar zu schöpfen. Letzterer hat darüber zwei Resolutionen, die ihm freilich keinen Stoff zur Anklage boten — die eine über den Zweifel, die andere über die probable Ungewißheit betreffs der Erlaubtheit eines Befehles; beide finden sich in der „Praxis".

I. „Dubitat subditus, num Superior iuste praecipiat?" „Adhuc oboedire tenetur, nisi grave damnum timeatur. In dubio enim inter Superiorem et subditum praesumptio est pro Superiore."[1]

II. Teneturne subditus Superiori praecipienti secundum opinionem probabilem oboedire etiam contra propriam magis probabilem et tutam?"

„Ex Laymano tenetur; si enim subditus aliquid licite agere potest praecipiente Superiore, etiam debet."[2]

Die stillschweigende Voraussetzung dieser Lösung findet sich aber im Cap. 3, n. 17, desselben Examen, wo Escobar auf die Frage: „Possumne me probabili aliorum — hier des Vorgesetzten — sententiae aptare mea probabiliori ac tutiore relicta?" die Antwort gibt: „Ita plane; nec sic operans contra conscientiam agam, modo existimem alienam opinionem, quam sequor, esse probabilem".[3]

III. Teil:
Die Gnadenmittel.

Über diesen Teil der Moraltheologie begegnen uns bei Pascal nur Anklagen betreffs des Meßopfers und des Bußsakramentes; weshalb auch wir uns auf diese zwei Punkte beschränken.

Kapitel XXVI.

I. Disposition zur würdigen Feier des Meßopfers. II. Applikationspflicht des Priesters.

1. Es ist aus dem Volksschulunterricht bekannt, daß zur würdigen Kommunion der Gnadenstand gefordert wird; wozu

[1] L. th. m. Prooem. Ex. III c. 6 n. 20.
[2] L. c.
[3] L. c.

Digitized by Google

noch eine gewisse Andacht des Herzens treten soll, um ihrer Früchte um so reichlicher teilhaftig zu werden.

2. Dasselbe gilt vom zelebrierenden Priester, weil er nicht bloß kommuniziert, sondern auch konsekriert und sich daher sicher eines zweifachen Sakrilegiums schuldig machte, wenn er im Stande der Todsünde das hochheilige Opfer feierte.

Mit dem Gnadenstand ist aber auch das wesentliche Requisit für die würdige Feier des Meßopfers gegeben, da bekanntlich von dem Gebot der vollständigen Nüchternheit unter ganz bestimmten Voraussetzungen Ausnahmen gestattet sind.

3. Es werden von der Kirche allerdings auch andere Wünsche geäußert, die der unendlichen Hoheit der Eucharistie angemessen und daher, wenn möglich, zu befolgen sind. Aber ein entsprechender Grund entschuldigt von der Irreverenz, vorausgesetzt, daß kein Ärgernis gegeben werde, da die Pflicht, das Ärgernis zu meiden, naturrechtlichen Ursprungs ist und etwaige positive Verpflichtungen überwiegt.

4. Zu diesem Gebiete des Schicklichen, des Dezenten, gehört nun auch der Fall, den Pascal — bezeichnend für ihn selbst und seinen Zartsinn — herausgreift; er hängt mit der prinzipiellen Frage zusammen, ob eine Zeit und welche zwischen einer etwa begangenen *schweren* Sünde, die selbstverständlich bereut und gebeichtet sein muß, und dem folgenden Empfang der heiligen Kommunion verfließen müsse.

So geht die Frage nicht bloß den zelebrierenden Priester, sondern auch den Laien an. Deshalb frägt denn auch Escobar ganz allgemein: „Daturne certum tempus, in quo post lethale peccatum quis ab eius (i. e. Communionis) susceptione debeat abstinere?“ [1]

Seine Antwort lautet ebenso allgemein: „Non datur; per se enim loquendo, sumere *semper* potest, *si contritus de crimine confessusque fuerit*, etiamsi paulo ante deliquisset. Ratione tamen aut scandali aut periculi relabendi abstinendum esset.“ [2]

Nebst dem Ärgernis nennt Escobar die schuldige Rücksichtnahme auf den eigenen Nutzen des Empfängers, daß er nicht etwa durch ein so unmittelbar folgendes Kommunizieren in seinem Leichtsinn bestärkt und dadurch für den Rückfall disponiert würde.

[1] L. th. m. tr. 7 Ex. VI c. 4 n. 61.
[2] L. c.

Digitized by Google

5. Wir fragen nun Pascal, ob er imstande ist, ein Gesetz nachzuweisen, das eine gewisse Zwischenzeit im vorliegenden Falle forderte? Er macht auch gar keinen Versuch, zumal ein solcher ganz vergebens wäre. Es gibt eben diesbezüglich weder ein göttliches, noch ein kirchliches Gebot.[1] Wenn es aber ein solches gäbe, so würde es naturgemäß den Laien so gut wie den Priester, wenn auch diesen strenger, verpflichten.

Warum aber hebt Pascal gerade den Priester hervor? Man merkt die Absicht.

6. Wenn also ein Priester sich von der Leidenschaft zu einer schweren Unsittlichkeit fortreißen ließe, so wünscht die Kirche und mit ihr Escobar, daß er für diesen Tag der Feier der heiligen Messe entsage, trotzdem er sogleich durch aufrichtige Buße und Beichte den Gnadenstand wieder erlangt habe.

„Me consiliario, — sagt er, — per integram diem communio — also auch die celebratio missae — differatur, nisi aliqua necessitas perurgeret.“[2]

Also nur aus einer Notwendigkeit, zu zelebrieren oder, wie beim Laien, zu kommunizieren, soll nach Escobars Rat von der gegebenen Regel abgegangen werden.

Eine solche Notwendigkeit kann sich aber beim Priester leichter einstellen als beim Laien; denn, wenn er auch kraft des Priestertums nur einigemal im Jahre zur Feier der Messe verbunden ist, so legt ihm doch sein Amt die Zelebrationspflicht nicht selten auf; so, wenn das christliche Volk der Meßpflicht an Sonn- und Feiertagen zu genügen hat, wenn stiftungsmäßige Messen und Ämter zu persolvieren sind; wenn für das Viatikum der Sterbenden vorzusorgen ist; und ähnliches mehr.

In solchen Fällen also ist er unter einer Sünde zu zelebrieren verpflichtet; und es muß seine Sorge sein, sich im Stande der Gnade zu erhalten, beziehungsweise von einem etwaigen Falle in die Todsünde noch vor der Zelebration sich zu erheben, um seiner schwer verbindlichen Amtspflicht zu genügen.

Pascals Forderung, unter solchen Umständen von der Meßfeier abzustehen, ist demnach eine unsittliche und kann, wenn nicht der Unwissenheit, so nur dem jansenistischen Rigorismus entspringen, der durch sein monate- und jahrelanges

[1] U. Th. m. t. 3 p. 1 l. 20 sect. 2 c. 14 Probl. 54 n. 315.
[2] L. th. m. l. c. Vgl. U. Th. m. l. c. c. 15 Probl. 49.

Digitized by Google

Hinausschieben der Kommunion einen geistigen Hunger nach ihr zu erwecken vorgab, in Wirklichkeit aber ihre Übung selbst unterband zum großen Verderben der Seelen und entgegen den Lehren der Väter, auf die er sich so gerne berief. Es genügt auf Cyrillus von Alexandrien hinzuweisen, der l. 4 in Joannem c. 17 sich so äußerte, als hätte er gegen die Jansenisten geschrieben.

II.

7. Nach kirchlicher Tradition, die auf göttlicher Anordnung beruht, sind mit der Feier des Meßopfers mehrfache Früchte verbunden, die nicht allen in gleicher Weise zugewendet werden. Bekannt ist die Unterscheidung in fructus universales, medii und speciales, von denen erstere allen Gläubigen, besonders denen, welche dem Opfer andächtig beiwohnen, die mittleren denen, welche die Opferfeier ermöglichen, also den Stipendiengebern, die besonderen endlich dem Zelebranten selbst zufließen.

8. Das Stipendium ist ein kirchlich normierter Beitrag zum Lebensunterhalt der Priester, der anläßlich der heiligen Opferfeier entrichtet wird. Dafür obliegt aber dem Priester die Pflicht, die mittleren Früchte der Messe dem Stipendiumgeber zuzuwenden, und gewinnt dieser ein strenges Recht auf die Zuwendung, welches für den Fall ihrer Unterlassung Restitution heischt.

In dem wissenschaftlichen Ringen nach vollständiger und detaillierter Erkenntnis aller das Meßopfer betreffenden Probleme wurde auch die Applikationspflicht einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die zu verschiedenen Kontroversen führte und, weil es sich um eine Frage von eminent praktischer Bedeutung handelte, das Eingreifen des Apostolischen Stuhles notwendig machte.

9. Die wissenschaftliche Diskussion bewegte sich auf folgender Linie. Da die Messe die unblutige Erneuerung des Kreuzestodes ist, so ist sie von unendlichem Werte. Daher schien es manchem, daß die Messe, so vielen immer sie zugewendet würde, auch allen in gleicher Weise nützte. Die praktische Konsequenz war, daß durch die Applikation einer Messe auch mehreren Stipendiengebern zugleich genügt werden könne.

Ihrer Betätigung jedoch hielten selbst die Anhänger jener Theorie entgegen, daß durch die Zelebration einer Messe,

Digitized by Google

wenn auch der Gerechtigkeit, doch nicht der Andacht der Gläubigen genügt werde, die viele Messen gelesen haben wollen.[1]

10. Ein weiterer Schritt war, daß wenigstens die Teilung und Verteilung der impetratorischen und satisfaktorischen Früchte an zwei verschiedene Personen als statthaft angesehen wurde.

Die praktische Folgerung war dann die, daß, wenn ein Stipendiengeber die Feier der Messe für einen Verstorbenen, der ja der Genugtuung bedarf, und ein anderer eine solche für den glücklichen Ausgang einer Sache, der die impetratorische Kraft des Opfers zugute kommt, vom Priester verlangte, dieser wenigstens in diesem Falle durch Zelebration einer Messe beiden Verpflichtungen genügte.[2]

Vom theoretischen Standpunkte läßt sich gegen die Möglichkeit einer solchen Teilung der impetratorischen und genugtuenden Früchte kaum etwas gegründetes einwenden, und die Kirche nahm auch dagegen nicht Stellung. Jedoch gegen die praktische Konsequenz legte sie ein Veto ein, wie auch schon vor diesem Verbote angesehene Theologen sich dagegen erklärten aus dem Grunde, weil jeder Stipendiengeber sich alle zuwendbaren Früchte zugewendet wissen wolle, es sei denn, daß man nicht ausdrücklich mit ihm eine andere Vereinbarung treffe.

11. Endlich tauchte die Frage auf, ob auch die sogenannten besonderen Früchte des heiligen Opfers — von manchen auch fructus specialissimi genannt —, die dem Priester kraft seines Opferdienstes zufließen, zu seiner freien Disposition stünden und ob er daher, falls zwei Stipendiengeber an einem und demselben Tage eine Messe wünschten, ihrem Wunsche durch eine Zelebration genügen könne. Ganz bedeutende Theologen kehrten sich, wie gegen die Theorie, so gegen ihre Übung, und die Kirche gab ihnen durch ihr Verbot recht.[3]

Hiermit war die ganze Kontroverse bezüglich der Applikationspflicht praktisch für immer erledigt.

[1] U. Th. m. t. 3 p. 1 l. 21 sect. 2 Probl. 137 n. 599—601. Die Ansicht, daß in diesem Falle der Gerechtigkeit genügt werde, ist von Alexander VII. verurteilt n. 10: „Non est contra iustitiam, pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre.“ Damit ist auch die unmittelbar folgende Sentenz getroffen.

[2] L. c. Probl. 140 n. 608—10.

[3] U. Th. m. l. c. Probl. 139 n. 605—607. Alexander VII. verurteilte den Satz n. 8: „Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem idque post decretum Urbani VIII.“

Digitized by Google

12. Der zuletzt genannte Fall nun ist es, den Pascal seiner besonderen Aufmerksamkeit würdigt. Weil er aber von der wissenschaftlichen Bedeutung der ganzen Kontroverse und ihrem natürlichen Entwicklungsgange keine Ahnung hat, so vermag er auch in den natürlichen Konsequenzen der oben angeführten Meinungen nur habsüchtige Tendenzen zu finden.[1]

So ungerecht kann man werden, wenn man sich in eine Sache einläßt, die man nicht versteht!

13. Die Stelle, die Pascal zitiert, ist der „Praxis" entnommen; sie enthält Filiuccis Meinung, aber nicht die Escobars.

Denn in der unmittelbar vorangehenden Stelle bemerkt Escobar, daß nach den Entscheidungen des Apostolischen Stuhles für jedes Stipendium, möge es auch geringer als das normierte sein, je eine Messe zu lesen sei,[2] worin implizite ausgesprochen ist, daß man auch für eine Messe nur ein Stipendium nehmen dürfe; was er übrigens in seinen eigenen Ausführungen ausdrücklich sagt.

„Pro una missa non potest exigi, nisi unum adaequatum stipendium."[3]

Ein „adaequatum" oder „iustum stipendium" ist nach Escobar „quod Capellae eam ob causam relictum est — das gilt von den Fundationsmessen — sive quod a superiore taxatum est sive quod consuetudine introductum"[4] — und das geht auf die Manualstipendien.

14. In seiner großen Moral findet aber vorliegende Frage ihre Behandlung in einem eigenen Problem.

Da schließt er sich der Ansicht jener an, die die freie Disponibilität des fructus specialissimus in Zweifel ziehen,[5] und

[1] Brief VII.: „Lorsque l'Eglise permet aux prêtres qui sont pauvres de recevoir de l'argent pour leurs messes, parce qu'il est bien juste que ceux qui servent à l'autel vivent de l'autel, elle n'entend pas pour cela, qu'ils échangent le sacrifice pour de l'argent et encore moins qu'ils se privent eux-mêmes de toutes les graces, qu'ils en doivent tirer les premiers." Pascal redet von einem Handel, imputiert den Stipendiennehmern Simonie. Ebenso schießt sein zweiter Vorwurf weit übers Ziel, da auch bei Überlassung des fructus specialissimus dem zelebrierenden Priester noch immer die reichen Gnaden der Kommunion verblieben.

[2] L. th. m. tr. 1 Ex. 11 c. 4 n. 96: „Admonuerim tamen contrarium (sententiae neganti) nunc a Congregatione Cardinalium teste Bonacina doceri."

[3] L. c. c. 2 n. 93.

[4] L. c.

[5] U. Th. m. t. 3 p. 1 l. 21 sect 2 Probl. 139 n. 606: „cum a multis probabiliter abnegetur." Bemerkt sei, daß manche Autoren auch

Digitized by Google

sagt, daß der Zelebrant durch eine zweifelhafte Applikation einer sicheren Verpflichtung nicht genügen könne.[1]

Er fügt jedoch bei: „Fateor hunc casum non exprimi in decretis Cardinalium autoritate Urbani VIII. a. 1625 (21. Junii) editis; sed tamen sub generalibus ipsorum verbis comprehendi censuerim.“[2]

Somit ist auch in diesem Punkte Escobar selbst unrecht geschehen.

Kapitel XXVII.

Das Sakrament der Buße.

1. Dem Sakrament der Buße hat Pascal seinen zehnten Brief fast ganz gewidmet. Seine Angriffe betreffen Reue, Vorsatz, Beicht und Genugtuung.

I. Die Attrition.

2. Daß Pascal der unvollkommenen Reue, der sogenannten attritio, nicht günstig ist, kann bei seiner jansenistischen Gesinnung nicht auffallen. Das hat der Jansenismus mit dem Protestantismus gemein.

Diesem gegenüber sah sich die Kirche gezwungen, auf dem Trientiner Konzil die uralte, von Christus und den Aposteln überkommene und von der Scholastik bis ins Detail erforschte Lehre neuerdings auszusprechen, und damit ist auch die jansenistische Doktrin gerichtet.[3]

Ganz mit Recht verweisen die katholischen Theologen auf die Konsequenz, daß, falls die vollkommene Reue zum Bußsakrament unerläßlich sei, dieses selbst niemals zu seiner eigentümlichen Wirkung komme, da ja jene zu allen Zeiten und bei allen Menschen stets die Verzeihung der Sünden mit der Rechtfertigung zur Folge habe.[4] Hiermit hängt denn auch die

---

das Vorhandensein eines solchen fructus anzweifelten — wiewohl ganz mit Unrecht. Diese hatten dann noch einen leichteren Stand in der Bekämpfung der entgegengesetzten Meinung.

[1] L. c. n. 607.

[2] L. c.

[3] Conc. Trid. Sess. 14. cap. 4 und can. 5.

[4] Daher ist Valentia, den Pascal zitiert, vollkommen im Rechte, wenn er sagt: „Contritio in re ipsa non est necessaria ad effectum primarium eiusmodi sacramentorum — nämlich Taufe und Buße — per-

Digitized by Google

oben bereits erledigte Frage über die Pflichtmäßigkeit der Übung der vollkommenen Liebe zusammen, ohne welche eine vollkommene Reue ebenso unmöglich ist, als ein Effekt ohne seine Ursache.

3. Was nun die von Pascal aus Escobar zitierten Stellen betrifft, so sind es folgende:

Auf die Frage: „Infirmus in articulo mortis constitutus teneturne in rigore ex praecepto de omnibus peccatis mortalibus, quae commisit in vita, actum contritionis elicere?“ erfolgt seine Antwort: „Minime; sed sufficit Confessio cum attritione cognita de non confessis solum.“

Die Frage war, ob über alle Todsünden des ganzen Lebens, auch die schon gebeichteten, ein Akt vollkommener Reue in der Todesstunde zur Pflicht gemacht sei; und Escobar verneint das Bestehen einer solchen Verpflichtung und hält die Beicht der noch ungebeichteten, verbunden mit der unvollkommenen Reue, für genügend. Als Grund gibt er an: „quia Tridentinum docet ad salutem et gratiam a Deo impetrandam attritionem cognitam cum sacramento Poenitentiae sufficere.“ [1]

Und diese Antwort, die echt katholisch ist, beanständet Pascal![2]

cipiendum; imo obstat potius, quominus ille sequatur. Igitur absurdum esset praeceptum, quod contritionem ad eam rem requireret, ut convenienter et fructuose ista sacramenta suscipiantur; quem ad modum absurde certe faceret medicus, qui aegroto praeciperet, ut non susciperet medicamentum, nisi prius conatus esset absque medicamento morbum depellere.“ t. 4 disp. 8 q. 8. Es versteht sich wohl von selbst, daß damit keineswegs verwehrt wird, die Liebesreue zu erwecken, im Gegenteil wird diese immer und überall geraten. Nur ihre behauptete Notwendigkeit zum Empfange der sogenannten Sakramente der Toten wird in Abrede gestellt. Übrigens erklärt es sich recht gut aus dem Bajanismus und seinem Kinde, dem Jansenismus, warum nebst der Liebesreue der Sakramentsempfang als unerläßlich gefordert wird; beide trennen eben Sündennachlaß und Rechtfertigung, die sie beide selbstredend ganz verkehrt auffassen, und schreiben ersteren dem Sakramente zu. Man vergleiche nur die Propos. Bajanae n. 31, 32, 33; n. 70 und 71; ferner n. 56, 57, 58.

[1] L. th. m. tr. 7 Ex. IV. c. 7 n. 35: Es ist, wie gesagt, Escobars eigene Resolution, obwohl sie in der „Praxis“ steht; sie stimmt mit der ibid. c. 4 n. 26 bereits vorgetragenen Lehre.

[2] Brief X. Allerdings weicht das Zitat, wie er es bringt, wenigstens von dem der Münchener und ersten Lyoner Ausgabe ab, weshalb wir die Richtigkeit nicht kontrollieren können. Das tut aber hier nichts zur Sache.

Digitized by Google

Escobar fügt aber hinzu: „Optimum tamen factu .... reor in articulo mortis ob Dei amorem perfectum de peccatis dolorem excitare.“ [1]

4. Die zweite Stelle lautet nach unserem Text: „Attritio de peccatis ob malum temporale estne sufficiens ad Confessionis effectum?“ Die Antwort ist: „Quatenus id provenit a Deo, sufficiens esse reor cum Gaspare Hurtado; non vero, si est ob malum temporale ut aliunde eveniens vel eventurum et sine respectu ad Deum.“ [2]

Deutlicher äußert sich Escobar in seiner großen Moral.

„Mea sententia est, attritionem seu dolorem peccatorum ob malum temporale cum respectu ad Deum, a quo immissum aut immittendum est in poenam, sufficere ad huius Sacramenti effectum; non vero ob malum temporale, ut aliunde eveniens aut eventurum sine respectu ad Deum. Prioris partis rationem exhibeo, quia dolor de malo temporali Deum respiciens, qua ratione quodammodo est aeterna et ad alteram vitam pertinens, ex se non solum est honestus, sed etiam habet motivum honestum, quod tantum est ad dolendum de peccato et non ad dolendum de bono opere, et affectum peccati excludit, quia Deus etiam eo malo punit peccatum et non opus bonum.

Ratio vero posterioris partis est, quia dolor ob malum temporale ut non respiciens Deum ut punitorem, sed ut aliunde proveniens, quamvis possit esse honestus, habet tamen motivum, quod potest esse ad dolendum de bono opere; nam etiam opus bonum potest esse occasio talis mali et ob id ex se non excludit peccandi affectum, quod Tridentinum requirit in dolore, ut sufficienter huius Sacramenti disponat ad gratiam.“ [3]

5. Zum Verständnis dieser Stelle und der hierin vorgetragenen Lehre Escobars ist zu bemerken, daß die Attrition der Liebe zu seinem eigenen Heile entspringt — jener Liebe, die der theologischen Tugend der Hoffnung zugrunde liegt und, wenn der Habitus dieser Tugend bereits eingegossen ist, aus ihm als ihrem Prinzipe erweckt wird.

Vor Eingießung desselben in Verbindung mit der habituellen Gnade ist es die aktuelle Gnade, mit deren Hilfe der

---

[1] L. c.
[2] L. c.; vgl. c. 4 n. 26.
[3] U. Th. m. t. 2 l. 14 sect. 2 c. 8 Probl. 29 n. 136.

Digitized by Google

Akt der Liebe des Begehrens (amor concupiscentiae) und alle aus ihr hervorgehenden Affekte des Verlangens, der Hoffnung und der Freude, aber auch der Furcht und der Trauer auf eine übernatürliche Weise erweckt werden.

Es gab nun Theologen, aber nicht viele,[1] welche meinten, daß das Prinzip der Gnade dem Reueakte eine genügende Übernatürlichkeit verleihe und daher das Motiv desselben auch der bloß natürlichen Ordnung angehören könne. Diese Sentenz, die von Innozenz XI. auch verurteilt wurde,[2] hatte, soweit wir sehen, unter den Jesuiten keine Vertreter.

Was Pascal von zwei akademischen Disputationen im Pariser Jesuiten-Kolleg Clermont vom 23. Mai 1643 und 6. Juni 1644 sagt, bei denen die nachher verurteilte Sentenz diskutiert worden sei, hätte nur dann Gewicht, wenn er auch nachwiese, daß sie zustimmend verteidigt worden sei. Es wird ja gar oft bei solchen Disputationen, die zur Übung angestellt werden, mancher falsche Satz zum Vorwurfe genommen, um ihn zu widerlegen.[3]

Im Gegenteil führt Escobar Vasquez, Suarez und Reginald als ihre Gegner an und, wie er denkt, sagt er nicht bloß am Schlusse obiger Resolution, sondern sehr bestimmt in einem eigenen Problem, welches diese Frage ex professo behandelt.

„Primam eligo mentem (— non sufficit attritio naturalis ordinis —), hoc fundamento nixus; quia dispositio debet esse eiusdem ordinis cum forma, ad quam disponit; sed haec est ordinis supernaturalis, nempe gratia iustificans.“ [4]

Daß aber Escobar die Übernatürlichkeit des Motivs im Auge habe, geht aus der von ihm angeführten gegnerischen Ansicht hervor, in der von der Bosheit der Sünde ob ihres Gegensatzes zur vernünftigen Natur und ob der von Gott der natürlichen Ordnung gemäß verhängten oder zu verhängenden Strafen die Rede ist.[5]

[1] Escobar nennt l. c. Sotus 4 dist. 18 qu. 3 a. 3 und Canus Relect. de poenit. qu. 5.

[2] Dekret cit. m. 57: „Probabile est sufficere attritionem naturalem modo honestam.“

[3] Brief X.

[4] U. Th. m. l. c. Probl, 17 n. 100.

[5] L. c. n. 99: „Sufficit dolor conceptus ob turpitudiem seu malitiam peccati sitam in dissonantia ad naturam rationalem ut non elevatam ad finem supernaturalem; et etiam dolor conceptus ex metu mali temporalis a Deo infligendi naturaliter etiam quoad modum; isti autem sunt naturales quoad substantiam

Digitized by Google

6. Das wirft nun ein klares Licht auf Escobars obige Worte. Er faßt also die zeitlichen Übel auf als verhängt und zu verhängen von Gott, dem übernatürlichen Rächer der Sünde, der durch diese zeitlichen Übel als Vorboten die ewigen ankündigt und dadurch den Willen zum Hasse der Sünde als der Ursache beider führen will.

Das besagen die Worte „qua ratione quodammodo est aeterna et ad alteram vitam pertinens".

Es ist derselbe Gedanke, den Gregor der Große in seiner 35. Homilia in Evangel. ausspricht: „Ultima tribulatio multis tribulationibus praevenitur et per crebra mala, quae praeveniunt, indicantur mala perpetua, quae subsequentur. Et ideo post bella et seditiones non statim finis, quia multa debent mala praecurrere, ut malum valeant sine fine nuntiare."

Bei dieser Auffassung des zeitlichen Übels als Ausfluß übernatürlicher Vergeltung — wir wüßten nicht, was wir Escobar Begründetes entgegenzusetzen hätten. Und Pascal? — Er versteht weder Escobar, noch Hurtado. Denn wie könnte er sonst mit der Bemerkung kommen: „ . . . ainsi un pécheur se pourrait rendre digne de l'absolution sans aucune grâce surnaturelle." [1]

Von der Gnade, die als selbstverständlich vorausgesetzt wird,[2] ist ja hier gar nicht die Rede, sondern von dem Beweggrund der Reue.

Somit prallen Pascals Hiebe an Escobar ab und sie fallen alle auf sein eigenes Haupt nieder.

Übrigens verfehlt Escobar nicht, unter den Motiven besonders auf jene hinzuweisen, die a n s i c h der übernatürlichen Ordnung angehören und von den Moraltheologen motiva a e t e r n a genannt werden. Es sind die „poenae inferni, privatio gloriae, peccati foeditas, offensa etiam Dei, sed non summe (i. e. per charitatem) dilecti".

(scil. actus, quae est ex objecto), quamvis sint alii quoad substantiam supernaturales: non solum dolor, qui est contritio perfecta, sed etiam alii, qui sunt attritio."

[1] L. c.

[2] L. th. m. tr. 7 Ex. IV. c. 4 n. 26 sagt Escobar, beide Momente, Gnade und Motiv, wie unterscheidend, so miteinander verbindend: „Attritio est, quae quidem cum sacramento sufficiens est ad hominem disponendum ad gratiam (sanctificantem), modo s u p e r n a t u r a l i s s i t (sc. per gratiam actualem) e t ex m o t i v o a e t e r n o."

Digitized by Google

II. Die nächste Gelegenheit zur Sünde.

7. Die wahre Reue zeigt und erweiset sich durch einen ernstlichen Vorsatz, die Sünde wie auch die nächste Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Hierin sind alle Moraltheologen einer Meinung.

So einfach nun die Theorie ist, so schwierig gestaltet sich die Praxis.

Schon das Vorhandensein einer nächsten Gelegenheit festzustellen, ist nicht immer so leicht für den Beichtvater, um das Aufgeben derselben, eventuell durch Verweigerung der Absolution, durchsetzen zu können.

Daher kommt es, daß die Moraltheologen, die ja in erster Linie die Verwaltung des Bußsakramentes berücksichtigen, bei der Bestimmung der nächsten Gelegenheit hauptsächlich auf ihre Erkennungszeichen bedacht sind und dieses Moment auch selbst in der Definition zum Ausdruck bringen.

Solcher Art ist Escobars Definition, welche Pascal in gewohnter Unkenntnis moraltheologischer Methode befremdlich findet.

„Proximam illam occasionem," sagt Escobar, „appello, qua circumstantiis spectatis raro quis a peccato solet abstinere."[1]

8. Wollte Escobar die nächste Gelegenheit an sich definieren, würde er sagen: Sie ist etwas außer dem Menschen Liegendes — Person oder Sache —, das ihm eine begründete Gefahr zur Sünde wird. Ist jemand sich dieser Gefahr bewußt, so ist er selbstverständlich verpflichtet, sie auch schon das erstemal, ehe es zum Falle selbst kommt, zu meiden. Aber der Beichtvater hat ja nicht die Gabe, das Innerste des Pönitenten zu durchschauen. Also, welche Antwort wird ein Buch, das für das Beichtjurisdiktionsexamen bestimmt ist, wie Escobars Lib. theol. mor., dem Kandidaten nahe legen, wenn nicht eine praktische, eine für seine Praxis nützliche?

Und eine solche ist die obige Definition. Es ist die Definition einer Ursache ab effectu nach dem Axiom: „Ab effectu cognoscitur causa."

9. Die Gelegenheit zur Sünde verhält sich zu dieser wie Ursache zur Wirkung. Zwar ist der freie Wille allein die adäquate Ursache derselben; denn ohne seine Einwilligung gibt es keine formelle Sünde.

---

[1] L. th. m. tr. 7 Ex. 4 c. 8 n. 44.

Digitized by Google

Aber der Wille ist wesentlich abhängig vom Intellekt und wird auf diesem Wege auch von den äußeren Dingen beeinflußt, die durch das Tor der äußeren Sinne in das Innere des Menschen eintreten und durch die Erregung der Phantasie und die Aufstachelung der Leidenschaften einen Kampf entfesseln, in dem der Wille oft einen harten Stand hat und gegen seine Pflicht sich freiwillig gefangen gibt. Und deshalb kann man mit einem gewissen Recht den Einfluß der Außenwelt eine Ursache der Sünde nennen.

Es ist nun sofort klar, daß die Kraft der Ursache für unser menschliches Erkennen aus ihrer Wirkung offenbar wird. Daher wird auch der Einfluß der Gelegenheit aus den Sünden, deren Ursache sie ist, zu ermessen sein.

Im Grunde genommen kann dem Menschen alles in der Außenwelt Anlaß zur Sünde werden. Deshalb sagt auch die Heilige Schrift: „Creaturae Dei in odium factae sunt in tentationem animabus hominum et in muscipulam pedibus insipientium.“ [1]

Nichtsdestoweniger besteht in dieser Hinsicht erfahrungsgemäß ein großer Unterschied. Es gibt Dinge, die gemeiniglich keinen besonderen Anreiz zur Sünde üben; es gibt aber auch Dinge, die in der Regel große Versuchungen heraufbeschwören. Jene sind demnach nur eine entfernte Gelegenheit zur Sünde, diese hingegen eine nächste, die den Fall sehr wahrscheinlich machen. Allerdings kann es dabei Ausnahmen nach beiden Richtungen hin geben.

Manches, was für die große Allgemeinheit nur eine entfernte Gelegenheit ist, kann für jemanden wegen besonderer subjektiver Verhältnisse zur nächsten werden und umgekehrt.

Was also für die Allgemeinheit oder für einen einzelnen Menschen nächste oder entfernte Gelegenheit zur Sünde ist, läßt sich beurteilen aus ihrer Wirkung und nicht so sehr aus einer vereinzelten, sondern aus ihrer gewöhnlichen Wirkungsweise.

Und deshalb sagt Escobar mit Recht: „Proxima (occasio) est, quando talis est ex suo genere, ut frequenter homines similis conditionis ad peccatum mortale inducat — das ist allgemein eine nächste Gelegenheit — vel experimento constat, in hoc homine

[1] Sap. c. XIV. 11; vgl. Escobar U. Th. m. t. 1 l. 3 sect. 1 c. 3 n. 29 und 36.

Digitized by Google

huiusmodi effectum habere — und das ist die nächste Gelegenheit nur für diesen besonders gearteten Menschen.

Remota vero ea dicitur, quae talis non est."[1]

Und hiermit ist auch die obige Definition prinzipiell gerechtfertigt.

10. Auch darin ist Escobar im Recht, wenn er sagt, daß ein einmaliger und selbst mehrmaliger Fall in eine Sünde aus einem bestimmten Anlaß noch kein sicheres Kennzeichen für die Feststellung einer nächsten Gelegenheit sei, weil jemand in einer plötzlichen Anwandlung zum Falle kommen könne, während er für gewöhnlich keine Anfechtung erleide, so daß der äußere Anlaß der entfernten Gelegenheit zugezählt werden müsse.

Daß Pascal nicht die von Escobar eingangs dieser Materie gegebene Definition zitiert, sondern ihre Erläuterung an einem leider nicht seltenen Beispiele unberufenen Kreisen vorführt, legt neues Zeugnis ab für seine Skandalsucht. Für den Beichtvater haben solche Beispiele einen aktuellen Wert; sie lehren ihn besonnene Zurückhaltung.

11. Was nun die kasuistische Behandlung der Gelegenheit zur Sünde betrifft, so ist sie wie die Lehre vom Ärgernis und von der Mitwirkung zu einer sündhaften Handlung voll der Schwierigkeiten. Denn die nächste Gelegenheit stets richtig von der entfernten zu unterscheiden, ist, wie schon angedeutet, nicht selten schwierig, manchmal sogar unmöglich.

Wiewohl ferner die Flucht der nächsten Gelegenheit, die allgemein eine solche ist, in der Regel allen zur Pflicht gemacht werden muß, so kann sie doch für einen einzelnen nur eine entfernte sein, und es können dabei sehr wichtige Gründe bestehen, daß er in seiner Lage verbleibe, falls es ohne Ärgernis möglich ist.

Doch damit sind die Schwierigkeiten nicht erschöpft. Es kann jemand in der nächsten Gelegenheit sein, an die er gekettet ist, der also zu entfliehen physisch unmöglich ist. Man denke an einen Zwängling!

---

[1] L. c. t. 2 l. 15 sect. 2 Probl. 93 n. 351; wo er auch die Bezeichnung proxima und remota sehr ansprechend erklärt. „Una proxima dictitatur, alia remota; quia inter proximam et peccatum nihil videtur mediare propter aliquam coniunctionem moraliter necessariam, quam cum peccato habere videtur. Remota autem non ita est coniuncta, quatenus mediat maior libertas hominis, per quam consequitur peccatum. Hoc modo omnis creatura dici potest occasio remota peccati."

Digitized by Google

Und wenn auch die physische Möglichkeit zur Flucht aus einer nächsten Gelegenheit bestünde, so stellen sich oft so große Schwierigkeiten ein, die eine moralische Unmöglichkeit begründen. Man vergegenwärtige sich die verschiedenen Verhältnisse der Abhängigkeit der Kinder von den Eltern, der Dienstboten von den Herrenleuten, des Subalternen von seinen Vorgesetzten, der Kranken von der Pflegschaft, der Schuldner von den Gläubigern, endlich die verschiedenen Lebensberufe, die mit anderen zu vertauschen gar nicht oder doch sehr schwer möglich ist. Dazu nehme man unter Umständen die Gefahr für den guten Namen und die damit verbundenen, oft sehr großen zeitlichen Nachteile, die Gefährdung selbst der Freiheit, des Leibes und Lebens.

Die Moraltheologen sind sich sehr gut bewußt, daß bei der bloß moralischen Notwendigkeit das „Reiß dein Aug' aus! Hau Hand und Fuß ab, wenn sie Ärgernis geben" gilt, falls kein anderes Mittel erübrigt.

Aber Pascal darf es ihnen auch nicht übel nehmen, wenn sie zuerst nach dem Grundsatze: „Ad impossibilia nemo tenetur" vorgehen, zumal auch die nächste Gelegenheit niemanden zur Sünde zwingt.

Es steht in jeder Versuchung beim Menschen, einzuwilligen oder die Einwilligung zu versagen. Allerdings hat er bei seiner jetzigen Schwäche an Gott um Gnade und Stärke sich zu wenden und sich weiters aller ihm möglichen Mittel zu bedienen, die den verführerischen Reiz der Gelegenheit schwächen oder ihn ganz benehmen. Solche sind die Betrachtung dem Zustande angemessener Glaubenswahrheiten, möglichste Zurückhaltung, ein ernstes Benehmen, ganz besonders eine feste Leitung im Bußgericht in Verbindung mit dem Sakramentsempfange.

12. Die allgemeine Regel für das Benehmen des Beichtvaters ist nun freilich sehr einfach; Escobar kleidet sie in die Worte: „Regula universalis est, eum, qui est in occasione remota, posse absolvi..., quia alioquin deberemus omnes de mundo exire; fere enim in cunctis statibus est occasio remota delinquendi; secus eum, qui in proxima occasione existit.... quia ille, qui vult in illo periculo morali peccandi manere, nec videtur de peccatis praelapsis dolere nec gerere efficax propositum ulterius non peccandi."[1]

[1] L. c.

Digitized by Google

Aber im Hinblick auf die obigen Ausführungen wird jeder billig Denkende begreifen, wie leicht in der Beurteilung der einzelnen praktischen Fälle eine Meinungsverschiedenheit sich ergibt, indem der eine Moraltheologe eine sofortige Absolutionsverweigerung befürwortet, während ein anderer für ein Zuwarten unter Vorschreibung geeigneter Gegenmittel sich ausspricht. Man wird es auch verstehen, daß, wie im praktischen Urteil überhaupt, leicht die goldene Mitte verfehlt und durch zu viel oder zu wenig geirrt wird. Man zeige durch ein überlegenes Urteil die Fehler auf, und man hat der guten Sache einen Dienst geleistet! Aber nur spotten, ohne selbst imstande zu sein, eine irrige Resolution gründlich zu widerlegen, ja, ohne den Gedankengang solcher Resolutionen zu verstehen, ist eines ernsten Mannes unwürdig.

13. Nach dieser prinzipiellen Auseinandersetzung hat es keinen Wert, vor unserem Leserkreis kasuistischen Übungen uns hinzugeben, zumal unser Escobar dabei nicht weiter beteiligt ist. Übrigens ist P. Bauny's La Somme des péchés auf den Index gesetzt. Wir können Pascal nur bedauern, daß er auch im vorliegenden Gegenstande, der sich ja an unverfänglicheren Beispielen kritisieren ließe, gerade solche wählt, die schwachen Lesern nächste Gelegenheit zur Sünde werden können, und, wo er gegen diese anzukämpfen vorgibt, sie selbst tatsächlich bietet.

Er tadelt, daß P. Bauny solche Dinge der Volkssprache anvertraut, und er verfällt in denselben Fehler,[1] indem er die gleichen Dinge vor das Volk bringt, und das in dem prickelnden Ton der Satyre, der eine ganz andere Wirkung hat, als der wissenschaftliche Ernst eines P. Bauny.

14. Zum Schlusse sei bemerkt, daß der Apostolische Stuhl nicht unterließ, durch Verurteilung irriger Sätze über die nächste Gelegenheit den Moraltheologen wie Beichtvätern die richtigen Wege zu weisen.[2]

Es gilt daher auch hier, was schon früher bemerkt wurde, daß sie antiquiert und für immer abgetan sind. Sie aber noch immer als Bestand der Moraltheologie vorzuweisen, ist eine bewußte Unwahrheit, aber ein beliebtes Kampfmittel gewissenloser Demagogen.

III. Die Beicht.

15. Pascal tadelt zuerst die Resolution, die dem Pönitenten erlaubt, schwere Sünden, deren Anklage beim gewöhn-

[1] Brief X. „Dans son livre français", betont Pascal mit Nachdruck.
[2] Alexander VII. l. c. n. 41. Innozenz XI. l. c. n. 61—63.

Digitized by Google

lichen Beichtvater ihm zu beschämend erscheint, einem anderen Priester, dem er unbekannt ist, zu beichten, die läßlichen Sünden hingegen später dem gewöhnlichen Beichtvater zu bekennen.[1]

Escobar gibt nach Suarez den Fall also: „Duos quis adit Confessarios, quorum alteri mortalia confitetur, uti bonam famam apud ordinarium Confessarium tueatur: rogo, num delinquat?“ [2]

Die Antwort lautet: „Cum Suario assero non delinquere, quia est confessio integra neque est vera hypocrisis neque mendacium.“ [3]

Der gleichen Ansicht ist auch Escobar, wie aus seiner großen Moral erhellt, und mit Recht, wenn der vorliegende Fall an sich, abgesehen von etwaigem Mißbrauch, betrachtet wird.

Denn es besteht kein göttliches oder kirchliches Gebot, immer nur einem Priester zu beichten; ja, es können tatsächlich Umstände sich einstellen, die es dem Pönitenten geradezu zur Pflicht machen, einen anderen Bußpriester aufzusuchen. Doch davon ist hier nicht die Rede, daher wollen auch wir diesen Punkt beiseite lassen.

Der Pönitent bedient sich also nur seines Rechtes, wenn er bei einem fremden Priester beichtet; allerdings muß er seine Beicht so verrichten, daß sie gültig ist.

Dazu gehört die nötige Disposition des Herzens, die in einer rechten Reue und einem ernstlichen Vorsatz besteht, und die aufrichtige Anklage wenigstens aller schweren Sünden, soweit sie noch nicht der Schlüsselgewalt direkt unterworfen wurden. Damit ist ihre notwendige Vollständigkeit gegeben. Die läßlichen Sünden sind bekanntlich kein notwendiger Gegenstand der Beicht, und somit kann auch ohne ihr Bekenntnis das Sakrament der Buße gültig und mit Nutzen empfangen werden.

Deshalb sagt die Begründung obiger Resolution: „quia est confessio integra“.

16. „. . . neque est vera hypocrisis neque mendacium,“ fährt sie fort, nämlich dem gewöhnlichen Beichtvater gegenüber.

Wer sich seines Rechtes bedient, begeht keine Heuchelei.

Nun ist der Pönitent dem Beichtvater gegenüber zur Offenbarung seiner Fehler nur so weit verpflichtet, daß dieser

[1] Brief X.
[2] L. th. m. tr. 7 Ex. IV. c. 7 n. 36.
[3] L. c.

Digitized by Google

seiner Pflicht als Richter und Arzt im Bußgericht genügen kann. Besteht also ein solcher Grund, auf schon gültig gebeichtete Sünden zurückzukommen, nicht, so ist der Pönitent berechtigt, davon zu schweigen. Über seine Fehler aber berechtigterweise einfach schweigen ist weder Lüge, noch auch Heuchelei. Denn heucheln heißt äußerlich Gutes tun, um gut zu erscheinen. In unserem Falle wird aber, wie gesagt, berechtigterweise einfach geschwiegen.[1]

„Non fictione virtutum, sed defectuum occultatione, quos manifestare non tenetur, bonam famam (apud ordinarium Confessarium) procurat retinere.“ So die Begründung in der großen Moral. Deshalb schließt Escobar: „Nullum esse peccatum existimo vel saepe Confessarium extraneum adire, si legitimus sit et debite Confessio geratur.“[2]

17. Dem naheliegenden Mißbrauche aber begegnet er durch folgende einschränkende Bemerkung: „Timendum tamen, ne quis aut quae humanum honorem quaeritans Confessarios incognitos adeundo animae iacturam gerat, vel quia incognitus medicus eius nesciat vulneribus applicare remedia vel quia poenitens ad illum accedit absque veraci correctionis proposito.“[3]

Und im Lib. theol. mor. ergänzt er diese Kautelen dahin, daß im Wechsel des Beichtvaters immerhin eine schwere Sünde liegen könne, wenn er nur deshalb geschehe, um den gewöhnlichen Beichtvater über das Bestehen einer nächsten Gelegenheit im Ungewissen zu erhalten. „Admonuerim tamen per accidens posse esse peccatum mortale, si ob hanc causam poenitens in occasione peccati mortalis maneret.“[4]

So wird das Recht des Pönitenten, wie der Ernst der Buße der Wahrheit gemäß gewahrt, bei der zu bleiben die erste Pflicht eines Moraltheologen ist.

18. „Accedit quis ad Confessarium dicens se facturum generalem Confessionem: debetne omnia mortalia aperire?“[5]

„Negative respondeo cum Henriquez, si iam sint Confessione alia expiata.“.

---

[1] U. Th. m. t. 2 l. 15 sect. 2 c. 10 Probl. 21 n. 130.
[2] L. c. n. 131.
[3] L. c.
[4] L. th. m. l. c.
[5] L. c.

Digitized by Google

Ganz richtig; denn schon gültig gebeichtete Sünden sind kein notwendiger Gegenstand der Beicht.

„Addo," fährt Escobar fort, „facientem confessionem generalem et nolentem manifestare, se aliquod peccatum ab ultima Confessione commisisse, posse illud inter alia peccata prius confessa aperire. Sic Lugo et alii." [1]

Diese Resolution Lugos nun ist es, die Pascal mißbilligt. Hätte er aber sich im 2. Bande der größeren Moral Escobars, der im Spätsommer des Jahres 1655, also fast ein Jahr vor Pascals 10. Brief, erschien, genauer umgesehen, so hätte er auch die näheren Gründe für Escobars Übereinstimmung mit Lugos' Ansicht erfahren.

Die Gegengründe, die vor ihm andere, und zwar zahlreicher und fester, als er, vorbrachten, sind dabei berücksichtigt: das etwaige Bestehen einer Reservation oder nächsten Gelegenheit oder sündhaften Gewohnheit, endlich die Notwendigkeit eines richtigen Urteils über die Disposition des Pönitenten; und der Jesuit Turrianus ist es, der die in Frage stehende Ansicht unbegründet und in der Praxis nicht nur nicht sicher, sondern vielmehr als gefährlich erklärt.[2]

19. Und doch bleibt Escobar auf Lugos' Seite und begründet seinen Standpunkt also: „Ad primum et secundum (argumentum) respondeo, tunc esse obligatum non quidem dicendi, an sit confessus iterum illud peccatum, sed an sit reservatum vel an habeat occasionem proximam, quae, quando potest relinqui, arguit aliud peccatum et indispositionem praesentem, si non reliquatur. Ego quidem existimo, non teneri declarare peccatum esse reservatum, si Confessarius facultatem habeat absolvendi a queiscunque casibus reservatis generalis occasione confessionis; assolet enim subditus, qui satagit generalem Confessionem gerere, immediate aut Confessario internuncio licentiam ad reservata adipisci. Si vero iam recessit poenitens a proxima occasione, haud necessum ei explicare; si non recessit, nec Confessionem validam gerit.

Ad tertium supponit falsum, quod poenitens ex se debeat explicare consuetudinem praeteritam, nisi interrogetur, cum iam peccata praeterita rite est confessus." [3]

[1] L. c.

[2] U. Th. m. l. c. Probl. 34 n. 168: „ . . . adicit, contrariam sententiam improbabilem et in praxi non tutam, sed potius bonis moribus perniciosam esse."

[3] L. c. n. 170.

Digitized by Google

Und er fügt noch hinzu: „Facta omnium peccatorum generali Confessione totus interior homo Confessori innotescit. Nec refert, quod Confessarius credat illa peccata post ultimam commissa Confessionem antiqua esse; quia licet hoc verum non sit, poenitens tamen non id asseruit.“ [1]

Es muß demnach der Pönitent, falls er über die schweren Sünden der letzten Beicht gefragt wird, der Wahrheit gemäß antworten; wie er verpflichtet ist, die bestehende nächste Gelegenheit als solche zur Gültigkeit der Beicht selbst anzuklagen. Bezüglich der sündhaften Gewohnheit aber wird hier vorausgesetzt, daß der Pönitent jedesmal jene Disposition hatte, die zur gültigen Lossprechung erforderlich war; und wenn er dieselbe auch in die Generalbeicht mitbringt, so liegt kein Grund vor, sich selbst darüber weiter zu äußern, wiewohl er einer diesbezüglichen Frage Antwort stehen muß.[2]

So das Problem aufgefaßt, läßt sich gegen seine Lösung so wenig Stichhältiges einwenden, daß sie bis zur Stunde als wahr gilt.

Dem etwaigen Mißbrauch aber hat die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit des Beichtvaters zu steuern.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß man ein solches Verhalten der Pönitenten besonders fördern solle, sondern es soll der Beichtvater nur instruiert werden, wie er vorkommenden Falles solche Beichten zu beurteilen hat.

20. Ein weiterer Vorwurf Pascals betrifft die Anklage der Umstände der Sünde. Die eine aus Escobar zitierte Stelle, die sich auf die Beichte erschwerender Umstände bezieht, hat folgenden Wortlaut: „Quaenam circumstantiae necessario aperiendae non sunt: eaene, quae intra eandem speciem peccati gravitatem notabiliter augent?“ [3]

„Ex communiori sententia explicandae necessario non sunt. Excipio tamen hinc — und das ließ Pascal aus — circumstantiam Quid seu circa Quid, si attingat quantitatem ac veluti integritatem obiecti substantialis v. g.

[1] L. c.

[2] L. c. t. 1 l. 3 sect. 2 c. 10 Probl. 47 n. 222: „Attamen existimo poenitentem debere huiusmodi consuetudinem reserare, quando ex occasione proxima fuisset exorta vel cum iusta de causa a Confessario interrogatur; quia Confessarius Medici ac Iudicis vices exerit et cognita peccati consuetudine aut occasionis proximae periculo poterit poenitenti diversa exhibere medicamina.“ Und im Probl. 62 n. 263 nennt er die entgegengesetzte Ansicht „in praxi minime tutam“.

[3] L. th. m. Prooem. Ex. II. c. 6 n. 14.

Digitized by Google

quod decem milia furatus sis . . .; quod totam domus familiam tanto numero hominum constantem occidere proposueris; quod per integri diei spatium sine interruptione delictum committere meditatus fueris. Laymann et alii.“ [1]

Wir haben es also hier zunächst mit Laymanns Resolution zu tun.

Daß er die Angabe des erschwerenden Umstandes in den beiden letzteren Fällen fordert, ist dadurch gerechtfertigt, weil er in die Zahl der Sünden einfließt. Im ersten Falle hingegen wird die Angabe insofern verlangt, als dadurch die Ordnung der Restitution dem Beichtvater erleichtert wird; denn für die Integrität der Beicht würde es sonst genügen, sich eines schweren Eigentumsdeliktes anzuklagen.

So Escobar selbst im 4. Kapitel, wo er seine Lehre über die Pflicht, die Umstände der Sünde zu beichten, auseinandersetzt.

21. Er stellt sich dort die allgemeine Frage: „Necessumne semper has (septem) circumstantias confiteri?“, und gibt die Antwort: „Minime, sed in casibus sequentibus: 1. Quando circumstantia facit mortale peccatum, quod alias erat peccatum veniale, v. g. qui dicit mendacium iocosum, ut alter occidatur . . . 2. Cum circumstantia mutat speciem peccati, ita ut ex unius speciei mortali mortale alterius speciei efficiat, v. g. qui furatur in Ecclesia. 3. Cum ex circumstantia multiplicatur peccatum, quia etiam circumstantia est contra praeceptum aliquod, v. g. qui furatur, ut adulteretur, duo sunt peccata, furtum et adulterium. 4. Circumstantia, quae secum fert excommunicationem, v. g. qui percussit clericum, debet personam manifestare. 5. Cum circumstantia est necessario dignoscenda ad satisfactionem, v. g. qui furatus est centum aut mille, tenetur exprimere, ut confessarius de restitutionis modo provideat.“ [2]

In dieser Ausführlichkeit hört sich Escobars Lehre ganz anders an, als man nach Pascal meinen sollte.

22. Was nun die Beicht der innerhalb derselben moralischen und theologischen Spezies erschwerenden Umstände insbesondere betrifft, so legt Escobar seine und seiner Gegner Meinung samt ihren Gründen dar im 2. Band

[1] L. c.
[2] L. c.

Digitized by Google

seiner großen Moral, den, wie wiederholt erwähnt, Pascal zu Rate ziehen konnte und sollte.

Es ist eine lange Auseinandersetzung, wie Abwägung der Gründe, die schließlich zurückgehen auf den Willen Christi, der aus den Einsetzungsworten und aus der Tradition der Kirche erhellt, die nur die Beicht der schweren Sünden nach Gattung und Zahl fordern, wie aus manchen Inkonvenienzen, die sich aus der Forderung ergeben, auch die bloß erschwerenden Umstände zu beichten.

„Circumstantiae notabiliter aggravantes intra eandem speciem non sunt necessario exponendae in Confessione."

Wir schicken Escobars Begründung „a priori", wie er sie nennt, voran: „Quia Christus Dominus solummodo praecepit necessario Confessionem peccatorum; ille autem, qui explicat species ac numerum peccatorum, vere ac proprie sua peccata confitetur. Ergo per se loquendo ex parte poenitentis nihil aliud exigitur."[1]

Nun lassen wir die Gründe folgen, die Escobar aus anderen Autoren zusammengestellt: „I. Quia Concilium Tridentinum sess. 14, c. 5, postquam dixit circumstantias, quae speciem peccati mutant, esse explicandas, addit, impium esse hanc Confessionem impossibilem appellare aut carnificinam conscientiae: „Constat enim nihil aliud a poenitentibus in Ecclesia exigi". Quibus verbis excludi videtur alias circumstantias explicandi necessitas. Idem eodem cap. 5 et can. 7, dum explicat necessitatem confitendi peccata mortalia ac circumstantias eorum, semper addit limitationem illam: „Circumstantias, quae speciem peccati mutant"; qua limitatione videtur tacite alias circumstantias excludere.

Secundo quia ex contraria sententia sequeretur, debere etiam explicari circumstantias notabiliter alleviantes; nam in hoc iudicio, sicut non possumus minuere delictum, ita nec augere supra veritatem. Ergo sicut illud obligat ad non tacendam circumstantiam aggravantem, ne peccatum appareat minus, sic hoc obligabit ad non tacendam circumstantiam alleviantem, ne peccatum gravius appareat . . . .

Tertio, quia ex contraria sententia sequitur, declarandas esse circumstantias durationis, intensionis et alias similes; hae enim aggravant notabiliter. Non tamen hae circumstantiae unquam declarantur.

[1] U. Th. m. t. 2 l. 15 sect. 2 c. 15 Probl. 112 n. 410.

Digitized by Google

Quarto, quia si furti quantitas declaranda est, debet etiam declarari quantitas in detractione ac aliis illatis damnis. Nam sicut furtum gemmae valentis quatuor aureos infert tantum nocumentum, sic detractio in tali materia graviori gravius nocumentum infert, quam in tali minus gravi materia; qui excessus non poterit declarari nisi explicando materiam detractionis et qualitatem personae, cui detrahitur, . . . et alia similia; quae omnia declarare in singulis detractionibus esset nimis onerosum et ideo non est in usu de iis omnibus interrogare."[1]

Damit ist Escobars Sache gegen Pascal entschieden.

23. Ähnlich steht es mit dem Kasus der Verletzung des Fastengebotes durch den Genuß von Fleisch oder durch mehrmalige Sättigung.

Wenn Granados nach Pascal der Ansicht ist, es genüge zur Vollständigkeit der Beicht, einfach zu sagen, man habe gegen die Tugend der Mäßigkeit schwer gesündigt, ohne zu sagen, ob durch Fleischgenuß oder mehrmalige Sättigung, so beruht dieser Irrtum auf der falschen Anwendung eines wahren Grundsatzes, daß nämlich die Verletzung eines positiven Gesetzes eine Sünde gegen jene Tugend ist, zu der sein Inhalt gehört. Aber auch eine und dieselbe Tugend kann auf eine moralisch verschiedene Weise verletzt werden, und dies trifft stets zu, wenn die in Frage stehenden Gesetze einen verschiedenen Gegenstand, wenn auch derselben Gattung, betreffen.

Somit ist die specis infima der Fastenverletzung erst dann gebeichtet, wenn angegeben wird, ob die Abstinenz oder das Verbot mehrmaliger Sättigung an einem strengen Fasttage verletzt wurde.

Und dieser Anschauung ist auch Escobar, der im 1. Band seiner Moraltheologie anläßlich des Falles, daß ein Arzt einem Kranken an einem strengen Fasttage Fleisch und mehrmalige Sättigung ohne gerechten Grund erlaubt, sich ausdrücklich jenen Theologen anschließt, die darin zwei Sünden sehen. „Medicus duplicis fractionis reus est praecepti, nempe praecepti ieiunii et a carnibus abstinentiae."[2]

Dieser 1. Band ist bekanntlich schon 1652 erschienen, und daraus hätte Pascal wieder lernen können, daß die in der

---

[1] L. c. n. 409. Darnach erscheint auch das t. 1 Praeloqu. c. 8 n. 22 Gesagte als stillschweigend zurückgenommen.

[2] U. Th. m. t. 1 l. 3 sect. 2 c. 10 Probl. 55 n, 244; n. 245: „Sequor hosce, quia duplex omnino peccatum."

Digitized by Google

Praxis angeführten Sentenzen anderer Autoren nicht so ohne weiteres dem Escobar zugeschrieben werden dürfen.

24. Ganz dasselbe gilt von der aus Fagundez zitierten Stelle: „Raptus non est circumstantia, quam quis teneatur aperire, si virgo consenserit.“ [1]

„Fateor,“ sagt Escobar in demselben 1. Bande einige Seiten rückwärts, „virgini annuenti (quidem) haud irrogari vim aut iniuriam, sed non admitto ignorantibus parentibus iniuriam non fieri . . . Unde si necessario explicanda est iniuriae circumstantia, dum sit raptus repugnante actualiter parente, debet exponi etiam nesciente; semper enim parentes credendi filiarum libidini repugnare. Ideo asseruerim debere poeniatentem manifestare circumstantiam raptus non ex virginis consentientis capite nec ei iniuria facta, sed ex iniuria parentibus irrogata.“ [2]

25. Was endlich den Vorwurf Pascals betrifft, die Moraltheologen lehrten, daß die verschiedenen Arten der Wahrsagerei einer und derselben moralischen Spezies angehörten, so sagen diese nur die Wahrheit.

„Profecto,“ sagt Escobar, „divinationum non sunt species diversae omnino in genere moris; unde non est necessarium profiteri, an divinatio per inspectionem avium an per lineamentorum signacula an per expressam diaboli invocationem fuerit captata.“ [3]

Und der Grund hierfür ist, weil die ganze Bosheit aller dieser Sünden in dem Willen liegt, vom Dämon Aufklärung zu erlangen, die nur von Gott zu erbitten ist. „Tota malitia divinationis sistit in voluntate impetrandi a daemone, quod fuerat a Deo expostulandum; sed haec voluntas eadem est, sive verbis id postuletur, sive factis.“ [4]

[1] Brief X. Der Satz im Text ist die Uebersetzung des Pascalschen Textes.

[2] L. c. Probl. 70. Es handelt sich um ein Mädchen, das unter der väterlichen Gewalt noch steht.

[3] L. c. Probl. 52.

[4] U. Th. m. t. 4 l. 28 sect. 2 c. 29 Probl. 100 n. 538. In diesem Punkte stimmt Escobar ausdrücklich in seiner Resolution n. 540 zu mit den Worten „quod profiteor“. Der Satz, der dieser Bemerkung vorangeht, lautet mit notwendiger Supplierung der im Drucke ausgefallenen Partikel non: „Quia, esto tacita invocatio et expressa specie non differant, quod profiteor, at quia numero differunt, in confessione, an expressa fuerit an tacita, debet explicari.“

Digitized by Google

26. Obwohl also die expressa et tacita daemonis invocatio keinen spezifischen Unterschied begründen und daher aus diesem Grunde das ausdrückliche Bekenntnis der ersteren nicht verlangt wird, so gelangten doch viele Moraltheologen auf einem anderen Wege dazu, dasselbe dennoch zu fordern, und zwar die einen wegen anderer damit verbundener Sünden.

„In confessione tamen explicandum est, num fuerit cum tacita an expressa (invocatione), quia haec aliquando coniunctam habet haeresim aut daemonis adorationem aut alia peccata explicanda necessario.“ [1]

Andere hingegen sahen in der ausdrücklichen Anrufung des Dämon eine von der indirekten der Zahl nach verschiedene Sünde und, da die Zahl der schweren Sünden zu beichten sei, müsse sie besonders angeklagt werden.

„Quia in confeccione manifestare tenemur non solum distinctionem specificam peccatorum, sed numericam. At cum voluntatem habet quis expressam daemonem invocandi distinctum peccatum est, ac illud, quod tacita invocatione perpetratur. In tacita enim invocatione solum virtualiter haec adest voluntas, non formaliter; sed voluntas formalis a virtuali est numero distincta. Ergo tenemur in Confessione has distinguere voluntates.“ [2]

Und dieser Meinung schließt sich Escobar an und so harmoniert, was er im 1. und 4. Band sagt, obwohl die beiden Stellen auf den ersten Blick sich zu widersprechen scheinen.

IV. Die Genugtuung.

27. Das Sakrament der Buße ist ein Gericht, in dem die Rechte Gottes gewahrt werden sollen.

Da aber Gott durch die Sünde beleidigt wird, so verlangt es die Gerechtigkeit, daß ihm der Pönitent Genugtuung leiste.

Deshalb ist dieser unter einer schweren Sünde verpflichtet, eine Genugtuung nach der Anweisung und dem Auftrage des Beichtvaters übernehmen zu wollen, und fehlte ihm dieser Wille, so fehlte es ihm auch an der erforderlichen Disposition zum würdigen Empfang des Bußsakramentes.

28. Es gab allerdings Theologen, die behaupteten, daß der Wille des Pönitenten, Gott überhaupt für die nach der Taufe

[1] L. c. sect. 1 c. 17 n. 168.
[2] L. c. n. 539.

Digitized by Google

begangenen Sünden genugzutun, wenn auch erst im Fegefeuer, für den würdigen Empfang des Bußsakramentes genüge.

Escobar führt unter ihnen Duns Scotus und Gabriel Biel an, und gibt ihre Ansicht samt den Gründen also: „Non tenetur poenitens iniunctam a Confessario poenitentiam acceptare, sed potest poenam pro peccatis in Purgatorio luendam omittere; quia nemo tenetur in hac vita pro peccatis satisfacere, sed potest satisfactionem in Purgatorium remittere; et quia, si obligatus quis esset satisfactionem a Confessario iniunctam acceptare, quamcunque acceptare teneretur, cum nulla, quantumvis gravis sit, peccati exaequet gravitatem.“ [1]

Was letzteren Grund anlangt, so ist es ja richtig, daß der Bußpriester die Nachlassung der den gebeichteten Sünden gebührenden Fegfeuerstrafen nicht so in der Hand hat, daß die Genugtuung, die er als angemessen erachtet, jedesmal auch die Fegfeuerstrafen in ihrer Gänze tilgte. Es fehlt ihm hierzu die Kenntnis aller Momente, die nötig wären, sein Urteil in diesem Punkte mit dem Urteil Gottes in Einklang zu bringen, wie Escobar in einem eigenen Problem ausführt.

„Ad hoc enim scire deberet, qua mensura peccata in purgatorio puniantur et quanta talibus peccatis poena respondeat et qualis satisfactio sacramentalis huius vitae tantae Purgatorii poenae respondeat. Praeterea ignorat, quem gradum dispositionis et contritionis foveat poenitens; unde etiam pendet quantitas poenae, quam debet. Nam qui ferventiori afficitur contritione, minus debet satisfactionis et melior eius dispositio est causa, ut minor satisfactio valeat ad tollendum ex opere operato maiorem poenam. Non ergo potuit nec debuit relinqui Sacerdotis arbitrio eiusmodi iudicium, quod ipse nullatenus prudenter ferre poterat.“ [2]

„Nunquam,“ sagt er daher, „credidi relictum fuisse Confessoris arbitrio iudicium de aequalitate satisfactionis cum debito, ut ipse prudenter statuat, qualis debeat esse aequalis satisfactio.“ [3]

29. So wahr nun auch das als zweiter Grund Vorgebrachte an sich ist, so wenig beweist es in unserer Sache.

[1] U. Th. m. t. 2 l. 17 sect. 2 c. 17 Probl. 38 n. 192.

[2] L. c. 12 Probl. 7 n. 106. Dasselbe lautet: „Poenitentia a confessario imposita, quam arbitratus est esse iustam, sufficit et non sufficit ad remittendam omnem poenam pro peccatis debitam.“

[3] L. c.

Digitized by Google

Denn dieser Grund setzt voraus, daß der Pönitent die Pflicht habe, alle seine Fegefeuerstrafen durch die sakramentale Genugtuung abzubüßen, und demgemäß auch der Bußpriester in der Lage sein müsse, eine genau entsprechende Buße aufzuerlegen. Da dieser aber dies notorisch nicht vermag, wie Escobar eben zeigte, so bliebe ihm nichts andres übrig, als die Buße ins Ungemessene zu erhöhen, so daß der Pönitent, falls er die Pflicht hätte, dieselbe anzunehmen, einfach erdrückt würde.

Das eine wie das andere ist aber falsch.

Denn eben dadurch, daß der göttliche Erlöser Menschen als Richter im Bußsakramente bestellte, die jene Gleichung zwischen sakramentaler Genugtuung und Fegefeuerstrafen nicht zu finden vermögen, gab er auch seinen gesetzgeberischen Willen kund, daß zunächst irgendeine, wenn auch nur teilweise, der auferlegten Genugtuung entsprechende Nachlassung zeitlicher Strafen durch das Bußsakrament intendiert sei, und daß daher der Priester seiner Pflicht genüge, wenn er nach klugem Ermessen unter Berücksichtigung aller maßgebenden Umstände eine Buße auflege, wie auch der Pönitent, wenn er eine solche vernünftige Buße annehme und leiste, die dann kraft des Sakramentes, also ex opere operato, einen Gott allein bekannten Teil der Fegefeuerstrafen tilgt.

Diese in der Einrichtung des Bußsakramentes begründete Auffassung bestätigt auch das Trientiner Konzil, indem es erklärt: „Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere.“ [1]

30. Es beweist somit auch der erste Grund nicht das, was die Gegner wollen.

An sich und abgesehen vom Bußsakrament ist es ja richtig, daß keine Verpflichtung besteht, die Fegefeuerstrafe schon während des irdischen Lebens zu tilgen, so nützlich und heilsam es auch wäre. Aber seit der Einsetzung des Bußsakramentes steht es dem Empfänger desselben keineswegs mehr frei, eine vom Beichtvater als Richter verhängte Genugtuung abzulehnen, weil die Genugtuung nach göttlicher Anordnung ein Teil des Bußsakramentes, und zwar der Wille sie zu leisten (satisfactio in voto) ein wesentlicher, die tatsächliche Leistung selbst ein integrierender ist.

[1] Sess. XIV. c. 8.

Digitized by Google

31. Es ist somit die obige Ansicht falsch. Das erkannte Escobar und daher war er stets ihr entschiedener Gegner.

Schon im Lib. theol. mor. gibt er auf die Frage „Debetne poenitens poenitentiam acceptare?“ die Antwort: „Debet et Confessor ad id eum valet obligare supposito, quod se velit Clavibus subjicere. Est autem obligatio per se gravis.“ [1]

Will also ein Pönitent die sakramentale Absolution, so ist er zur Übernahme der auferlegten Buße verpflichtet.

Dasselbe lehrt Escobar im 2. Band seiner großen Moral, die, wie wiederholt gesagt, Pascal zugänglich war, und er begründet es mit dem, daß die sakramentale Richtergewalt ihrer Natur nach das doppelte Moment in sich schließt, zu lösen und zu binden, eben weil die Genugtuung ein Teil des Bußsakramentes ist, und daß der Pönitent das eine vom anderen nicht trennen könne.

„Ego quidem — so der Wortlaut — acceptationis poenitentiae renitentiam semper gravem existimavi eo, quod ob gravem aut levem poenitentiam non acceptatam sacramenti integritas violatur. Scio, consensum poenitentis exigi ad sacramentum; non tamen potest ille velle absolvi et non velle ligari; quia potestas datur a Christo indivisibiliter sacerdoti, ut ferat sententiam. Potest quidem poenitens non adire hunc Confessarium; non tamen potest dividere eius potestatem et velle illum iudicem quoad unam partem, non tamen quoad aliam. Itaque sacerdos debet imponere poenitentiam, ne maneat iudicium hoc incompletum et imperfectum, et hoc sub mortali piaculo: ergo et sub eodem poenitens tenebitur acceptare (quamlibet poenitentiam iustam);[2] tam enim requiritur ad integritatem

[1] L. th. m. tr. 7 Ex. IV c. 6 n. 34.

[2] U. Th. m. t. 2 l. 17 sect. 2 c. 17 Probl. 40, lautet: „Poenitens tenetur et non tenetur quamlibet poententiam iustam sub lethalis piaculi vinculo acceptare.“ Der Fragepunkt ist also hier nicht der, ob die Ablehnung einer gerechten Buße ohne jede Sünde sei, sondern ob sie eine schwere oder läßliche Sünde sei. Daß sie überhaupt Sünde sei, ist bereits gegen die oben n. 26 erwähnten Ansichten im Probl. 88 behandelt und mit denselben Gründen entschieden unter gleichzeitiger Berufung auf das Dekret des 4. lateranensischen Konzils: „Omnis utriusque sexus,“ welches die Erfüllung der göttlichen Beichtpflicht regelt: „ubi,“ sagt Escobar, „eodem tenore praecipit Innocentius III, ut fideles omnes saltem semel in anno fideliter omnia sua peccata proprio sacerdoti fateantur et poenitentiam iniunctam studeant pro viribus adimplere. Supponit ergo ex institutione huius Sacramenti obligatum esse (poenitentem) poenitentiam adimplendi, sicuti est obligatus fatendi piacula.

Digitized by Google

iudicii intentio executionis sententiae, quam eius prolatio.“ [1]

32. Welches Bewandtnis hat es demnach mit jener Stelle, die Pascal [2] aus der sogenannten „Praxis“ des Lib. theol. mor. anführt?

Sie lautet nach der Münchener Ausgabe als Antwort auf die Frage „Quid si affirmet (poenitens) se velle Purgatorii poenas subire?“: „Levem poenitentiam adhuc imponat ad Sacramenti integritatem, praecipue cum agnoscat gravem non acceptaturum.“ [3]

Pontifex enim dicto Capite „Omnis“ non sancivit Confessionis obligationem, sed iure divino sancitam determinavit.“

[1] L. c. n. 200. Die Verpflichtung des Beichtvaters sub gravi erklärt Escobar als „gravis ex genere suo“; er ist also der Ansicht, daß derselbe durch gänzliche Unterlassung unter Umständen auch nur läßlich sündigen könne, nämlich wenn es sich um die Auflegung einer geringen Buße wegen läßlicher oder schon gebeichteter Sünden handle. „Certe licet haec obligatio imponendi poenitentiam ad sacramenti integritatem sit suo ex genere gravis, verius putarim, posse aliquando ex parvitate materiae solum venialiter contra ipsam delinqui, ut si poenitentia levis deberet imponi ob peccata aliqua venialia vel saepe iam confessa; tunc enim non credo, sacerdotem mortaliter peccare, si secluso contemptu nullam poenitentiam imponat.“ U. Th. m. t. 2 l. 17, sect. 2 c. 13 Probl. 9 n. 112. Daraus erhellt, daß er die ebendort in der sect. 1 c. 4 n. 29 mitgeteilte Ansicht nicht teilt. Aber Escobar verlangt stets die Auflegung einer Buße, selbst anläßlich einer Jubiläumsbeicht, wie später Benedikt XIV. in seiner Constit. „Inter praeteritos“ § 65 ausdrücklich befahl. Vgl. l. c. Probl. 13 n. 124. Nur in dem Falle, daß der Beichtvater aus den Zeichen der Reue mit Grund urteilt, der Pönitent habe durch diese bereits Gott vollends genuggetan, könne er von der Auflegung einer Buße ohne Sünde absehen, wiewohl er bemerkt, daß die gegenteilige Ansicht „securior“ sei. L. c. Probl. 11 n. 118. Escobar hält seinerseits auch daran fest, daß die Buße stets präzeptiv aufzulegen sei. L. c. Probl. 15 n. 130. Hinsichtlich des Zeitpunktes ist Escobar dafür, daß die Buße vor der Absolution verhängt werde, nicht als ob dies zur Gültigkeit der Absolution und des Sakramentes erforderlich wäre, sondern um aus dem Verhalten des Pönitenten ihr gegenüber seine Disposition rechtzeitig beurteilen zu können; es sei daher eine läßliche Sünde, wenn der Beichtvater in diesem Punkte gegen den herrschenden Gebrauch der Kirche mit Vorbedacht handle. L. c. Probl. 19 n. 142. Vgl. das vorhergehende Probl. 18, wo er noch einen andern Grund geltend macht: „nempe„ ne iudicio perfecto pars illa integrans adhibeatur eo quidem tempore, quo iam decens non est, sacerdotem de auditis in confessione sermonem (cum poenitente) exerere.“ Escobar will offenbar damit sagen, daß es sonst leicht geschehen könne, daß auch auf die Auferlegung der Buße unmittelbar nach der Absolution vergessen werde und der Beichtvater dann, wenn später vom Pönitenten gefragt, in die im Texte bezeichnete Notwendigkeit käme.

[2] Brief X.

[3] L. th. m. tr. 7 Ex. IV c. 7 n. 40.

Digitized by Google

Um diesen Kasus zu verstehen, ist ebendaselbst auf einige Fragen zurückzugreifen.

Estne absolvendus poenitens nolens poenitentiam satisfactoriam sibi a Confessario impositam acceptare?

Die Antwort ist: „Cum Suario et Vasquez assero, non esse absolvendum, quia sub onere peccati mortalis illam debet acceptare.“[1]

Ist auch dies zunächst die Lehre der genannten Autoren, so stimmt sie, wie aus dem oben Gesagten ersichtlich, ganz mit der Escobars überein. Sie gibt das nötige Licht für obige, einige Zeilen später folgende Stelle.

Will nämlich der Pönitent überhaupt keine sakramentale Genugtuung leisten, so ist er der Absolution unwürdig. Überzeugt ihn der Beichtvater von der Notwendigkeit derselben und erklärt er sich zur Übernahme einer Buße bereit, so wird es nun Sache klugen Ermessens des Richters sein, wie weit er der Schwachheit des Pönitenten entgegenkommen könne, um ihn wenigstens nach und nach zu einer der Schwere seiner Sünden nach menschlichem Urteile entsprechenden Genugtuung zu vermögen.

Und dazu ist der Beichtvater nach göttlichem Recht ermächtigt. Denn das Bußsakrament ist zwar ein Gericht, aber ein Gericht der Barmherzigkeit, und es gilt von ihm dasselbe, was von den Sakramenten überhaupt: „Sacramenta propter homines.“

33. Die vollständige Heilung des Sünders vollzieht sich in der Regel allmählich nach dem natürlichen Heilungsprozesse einer Krankheit. Was einem Kranken unmöglich zu leisten erschien, das wird der fortschreitenden Rekonvaleszenz nicht nur möglich, sondern immer leichter, bis die volle Gesundheit die Kraft verlangenden Werke eines Gesunden mit Lust vollbringt.

Dieser Analogie entspricht in der Regel der sittliche Gesundungsprozeß nach dem allgemeinen Entwicklungsprinzip der Kreatur: „Prius imperfectum, deinde perfectum.“

Der Priester schließt sich also als Seelenarzt, der er im Bußsakrament ist und sein soll, nur der von Gott gesetzten Ordnung an, wenn er auf die Schwachheit und Mutlosigkeit des Sünders Rücksicht nimmt und diesem Zustande die Buße anpaßt. Er beweist sich hierdurch als getreuer Nachahmer seines göttlichen Meisters, der nach dem

[1] L. c.

Digitized by Google

Worte des Propheten das geknickte Rohr nicht zerbricht, noch den glimmenden Docht auslischt, bis er zum Siege gebracht das Recht.[1]

So kommt Gottes Barmherzigkeit, die den reuigen Sünder mit mütterlicher Liebe behandelt, wie seine Gerechtigkeit, die die Abzahlung des letzten Hellers verlangt, gleichmäßig zu ihrem Rechte.

Das sieht allerdings der finstere, fatalistische Jansenismus nicht ein; kein Wunder, daß auch Pascal, von diesem Geiste bereits stark durchtränkt, in der christlich milden Bußpraxis der Jesuiten nicht Christi Geist, sondern nur schlaue Politik zu erblicken vermag.[2]

34. Eine andere Frage ist die, ob ein Pönitent sündigt, wenn er vor der Lossprechung sich entfernt, weil ihm die angekündigte Buße als zu schwer, somit als moralisch unmöglich erscheint.

Dieses Urteil kann unter Umständen ganz der Wahrheit entsprechen. Denn die Priester sind und bleiben trotz ihrer göttlichen Gewalt Menschen. Und Menschen können irren, irren auch oft schuldbar.

Es kann also immerhin geschehen, daß ein Beichtvater auf billige Vorstellungen keine Rücksicht nimmt und bei der verhängten Buße beharrt.

In diesem Falle ist es nicht die Schuld des Pönitenten, wenn er ohne Absolution einen anderen, einsichtsvolleren Priester aufsucht und bei ihm seine Beichte wiederholt und die Absolution sich erbittet.

Es kann aber auch sein, daß die Buße eine den Kräften und Verhältnissen des Pönitenten objektiv angemessene ist, dieser aber diese Angemessenheit nicht einsieht und daher Gefahr läuft, sie später zu unterlassen und der Heilanstalt des Bußsakramentes gänzlich ferne zu bleiben, falls sie nicht seiner dermaligen Geistesverfassung angepaßt wird.

Und das ist der oben besprochene Fall, in dem rechtzeitige Milde am Platze ist, weil die Buße auch subjektiv entsprechend sein soll.

Endlich ist es möglich, daß ein Sünder die objektive und subjektive Berechtigung einer Genugtuung einsieht, aber aus Trägheit nicht auf sich nehmen will, sondern eine leichtere sich wünscht.

---

[1] Matth. XII. 20; vgl. Is. XLII. 1—4.
[2] Brief X.

Digitized by Google

Die Disposition eines solchen ist sehr bedenklich und wird den Beichtvater zur äußersten Vorsicht mahnen.

Macht also ein solcher Pönitent durch seinen Widerstand den Vollzug des Bußsakramentes unmöglich und versucht es bei einem anderen Priester, so ist sein Verhalten gewiß an sich sündhaft; ob aber auch subjektiv, wird sich nach seinem Gewissen richten. Denn weiß und ahnt er nicht, daß dies unstatthaft sei — und wohl die meisten wissen es nicht — so entfällt auch die Imputation.

35. Dabei besteht noch immer die Frage, ob diese Sünde objektiv nur eine läßliche oder eine schwere sei.

Escobar berührt auch diese Frage, wobei er sich zugleich über den ganzen Gegenstand äußert.

„Non est liberum poenitenti hoc iudicium iam inchoatum fugere et sententiam huius sacerdotis declinare alium adeundo, nisi causa rationabilis intercedat; quia et sacerdos ille contemnitur et indecentia Sacramentum inchoatum afficitur et debitus ordo iudicii violatur, quod semel inchoatum perfici debet. At crediderim, poenitentem inchoatam Confessionem relinquentem et alium Confessarium adeuntem solum esse venialis piaculi reum ob quandam haud gravem irreverentiam; quia praesumendum est, noluisse Christum pro sua summa misericordia poenitentem gravare, ut semel inceptam Confessionem cum uno sacerdote cum eodem perficiat, sed posset saltem absque gravi culpa eius iudicium aufugere et alteri sacerdoti sese submittere iudicandum. Hac enim via et Sacramentum suavius redditur et poenitentes facilius sua peccata manifestant et poenitentias iniunctas admittunt ac exequntur.“ [1]

Mit diesen Worten dürfte Escobar auch das Richtige getroffen haben.

Und damit erledigt sich Pascals Beziehung auf eine Schuldisputation, die sich im Pariser Jesuitenkolleg Clermont abgespielt habe über die These: „Qui facta Confessione apud unum sacerdotem non vult acceptare poenitentiam convenientem, amittit quidem ius ad recipiendam absolutionem, sed si nolit absolvi et recedat ab ipso, nullo modo peccat.“ [2]

[1] U. Th. m. l. c. sect. 1 c. 8 n. 57.
[2] Brief X.

Digitized by Google

Pascal, ein eingefleischter Feind moraltheologischer Distinktionen,[1] vergißt dabei das Wichtigste, wie in der Disputation distinguiert und zum Schluß vom Dirigenten entschieden wurde.

Das hätte immerhin einiges Interesse für uns gehabt, wenn auch lange nicht jene Bedeutung, die Pascal einer solchen akademischen Übung beimißt.

Schlußwort.

Wir sind mit unserer vorgezeichneten Arbeit zu Ende. Die Szenerie hat sich geändert. Pascals Nimbus ist zerflossen wie der Nebel im klaren Sonnenschein.

Die Nemesis hat ihm den Lorbeerkranz, den Unwissenheit und Parteilichkeit für angebliche Verdienste um die Moral ihm wand, vom Haupte genommen und dem verspotteten Escobar dargereicht, um seine tiefe Gelehrsamkeit, wie seine erhabene Tugend in gleicher Weise zu ehren und zu krönen — ein kleines Vorspiel jenes großen Weltgerichtes, in dem einem jeden nach Gebühr Ehre oder Schmach vor aller Augen und für immer zugeteilt werden wird. Lange genug hat Escobar Unrecht geduldet; hoffen wir, daß ihm wenigstens von nun an volle Gerechtigkeit werde!

Es wird Sache gerechter Kritik sein, nicht zu ruhen, bis aus den Geschichtswerken, wie aus populären und Fachschriften das bisherige Urteil über Escobar getilgt ist; denn Ehre, dem Ehre gebührt!

Und noch eines!

Man vergleicht nicht ohne Grund die wissenschaftliche Forschung mit der Arbeit des Bergmannes, der aus den Tiefen das Edelmetall zutage fördert, um es, von den Schlacken gereinigt, an die Schatzkammer abzuliefern. Die Halden von Schlacken, die sich neben den Bergwerken hinziehen, sind für die fernsten Geschlechter ein sprechendes Denkmal ernsten Schaffens menschlichen Geistes.

Solchen Halden vergleichbar sind die Irrtümer, die im Forschungsprozesse auf allen Gebieten menschlichen Wissens unterlaufen. In dem Widerstreite der Gelehrten reinigen und

[1] Brief XII.

Digitized by Google

läutern sich die Ansichten, bis das Edelmetall der Wahrheit in seiner ganzen Reinheit erglänzt und Aug' und Herz entzückt.

Es fällt keinem vernünftigen Menschen ein, den Forschern wegen dieser „pièce de résistance" einen Vorwurf zu machen; denn der menschliche Verstand bemächtigt sich nicht mit dem Blick der Intuition der Wahrheit, sondern findet sie auf dem Wege des diskursiven Denkens, und eben deshalb kann er irregehen. Errare, sagt daher das Sprichwort, humanum est.

Noch viel weniger wagte es jemand, die unterlaufenen Irrtümer den betreffenden Wissenschaften vorzuwerfen oder sie gar als einen Bestandteil des gegenwärtigen Lehrbestandes vor der unwissenden Menge nach gemeiner Demagogenart auszuschreien.

Die allgemeine Verachtung der Gelehrtenwelt, wie aller anständigen Menschen überhaupt würde sie zum Schweigen verurteilen.

Wie also kann man so ungerecht sein, mit der katholischen Moraltheologie allein eine Ausnahme zu machen und ihr einen beständigen Vorwurf daraus zu machen, daß die Forschung auf ihrem weiten und höchst schwierigen Gebiete nicht sofort bei allen Moraltheologen ein volles Ergebnis hatte, sondern durch Kontroversen hindurch gehen mußte, bis sie eine tadellose Formulierung und eine unanfechtbare Begründung ihrer Resolutionen fand. Die Moraltheologen sind doch auch Menschen, denen man nichts Übermenschliches zutrauen soll.

Wenn manche aber aus der genannten Erscheinung eine Anklage gegen die Kirche selbst erheben wollen, so können wir uns über ihre Inkonsequenz nicht genug wundern. Denn es sind dieselben, die in einem Atem auch über die Unfreiheit theologischer Forschung deklamieren. Aber gerade die theologischen Kontroversen sind der schlagendste Beweis für das Gegenteil. Und da, wenn zwei im wissenschaftlichen Streite liegen, doch nicht beide recht haben können, so kommt es schließlich in Fragen von Bedeutung, falls früher keine Einigung auf die Wahrheit erfolgt, zum abschließenden Endurteil der unfehlbaren Lehrinstanz, dem die fortschreitende Klärung infolge der literarischen Fehden vorarbeitete. Damit sind aber auch die gegenteiligen Ansichten endgültig und für immer abgetan. Sie sind die Schlacken des Forschungsprozesses; das reine Gold der Wahrheit aber ist im Schatze der Kirche hinterlegt zum Gebrauche für die heilsbedürftige Welt. Und merkwürdig! Kaum ist das Endurteil der Kirche erflossen, nehmen dieselben Schreier diese Schlacken und zeigen sie der Welt als

Digitized by Google

das wahre Edelmetall, das die Kirche als Feindin geistigen Fortschrittes abgewiesen habe; als ob Irrtum wahrer Fortschritt wäre und nicht vielmehr Rückschritt — ein Abirren von der Wahrheit, die allein ein Gut des Geistes ist.

Wer wird aus dieser widerspruchsvollen Haltung klug? Doch ja; sie zeigt, welchen Einfluß das Herz auf den Verstand übt.

Ist das Herz gottentfremdet, so zwingt es auch den Verstand, wie alle Seelenkräfte in seine Richtung; denn der Wille ist König im Reiche der Seele und seine Liebe ist bestimmend, maß- und richtunggebend auch für die Tätigkeit des Verstandes. Und so löst sich leicht jenes Rätsel.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Kapitel		Seite
Vorrede		5
	Einleitung:	
I.	Biographische Notizen über P. Antonio de Escobar y Mendoza	7
II.	Escobars literarische Tätigkeit	12
III.	Escobars Liber theologiae moralis	16
IV.	Escobars Moraltheologie, betitelt: „Universae Theologiae moralis receptiores absque lite sententiae necnon problematicae disquisitiones	30
V.	Pascals Stellung zu den Jesuiten und namentlich zu Escobar	45
VI.	Pascals Methode in der Behandlung der moraltheologischen Fragen	55
	I. Teil: Fragen der generellen Moraltheologie.	
VII.	Begriff des Voluntarium. Die Sünden der Unwissenheit	59
VIII.	Der Probabilismus	79
IX.	Die Quellen oder Elemente der Sittlichkeit einer Handlung	111
X.	Die Hauptsünden	118
	II. Teil: Fragen der speziellen Moraltheologie.	
	1. Abschnitt: Die theologischen Tugenden und die Tugend der Gottesverehrung.	
XI.	Die Übung der göttlichen Tugend der Liebe	139
XII.	Die christliche Nächstenliebe und das Anwünschen eines Übels	154
XIII.	Ärgernis und Mitwirkung zur Sünde	162
XIV.	Eid und geheimer Vorbehalt	177
XV.	Das zweite Kirchengebot und seine Erfüllung	192
XVI.	Die Simonie	203
	2. Abschnitt: Die Gerechtigkeit.	
XVII.	Die Sittlichkeit des Vertragsobjektes	211
XVIII.	Das Versprechen	219
XIX.	I. Der Contractus binus und trinus. II. Geschenkannahme anläßlich des Darleihens. III. Contractus Mohatra	226
XX.	Verletzung der commutativen Gerechtigkeit	237

Digitized by Google

Kapitel		Seite
XXI.	Das Recht einer Ehefrau auf einen standesgemäßen Lebensunterhalt	248
XXII.	Der richterliche Urteilsspruch in unsicheren Rechtssachen	250
XXIII.	Die Notwehr	258
	3. Abschnitt: Verschiedene Fragen.	
XXIV.	Das kirchliche Fasten. Interpretation eines Gesetzes überhaupt	282
XXV.	Die Ordenspflichten	290
	III. Teil: Die Gnadenmittel.	
XXVI.	I. Disposition zur würdigen Feier des Meßopfers. II. Applikationspflicht des Priesters	300
XXVII.	Das Sakrament der Buße	306
Schlußwort		332

Imprimatur.

F.-b. Gurker Ordinariat.

Klagenfurt, am 13. Februar 1908.

Im Auftrage Sr. f.-b. Gnaden:
J. Widowitz, Kanzler.

St. Josef-Vereins-Buchdruckerei, Klagenfurt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO: CIRCULATION DEPARTMENT
198 Main Stacks

LOAN PERIOD Home Use	1	2	3
	4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS.
Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.
Books may be renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW.

NOV 0 8 2004		

FORM NO. DD6
50M 4-04

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
Berkeley, California 94720–6000

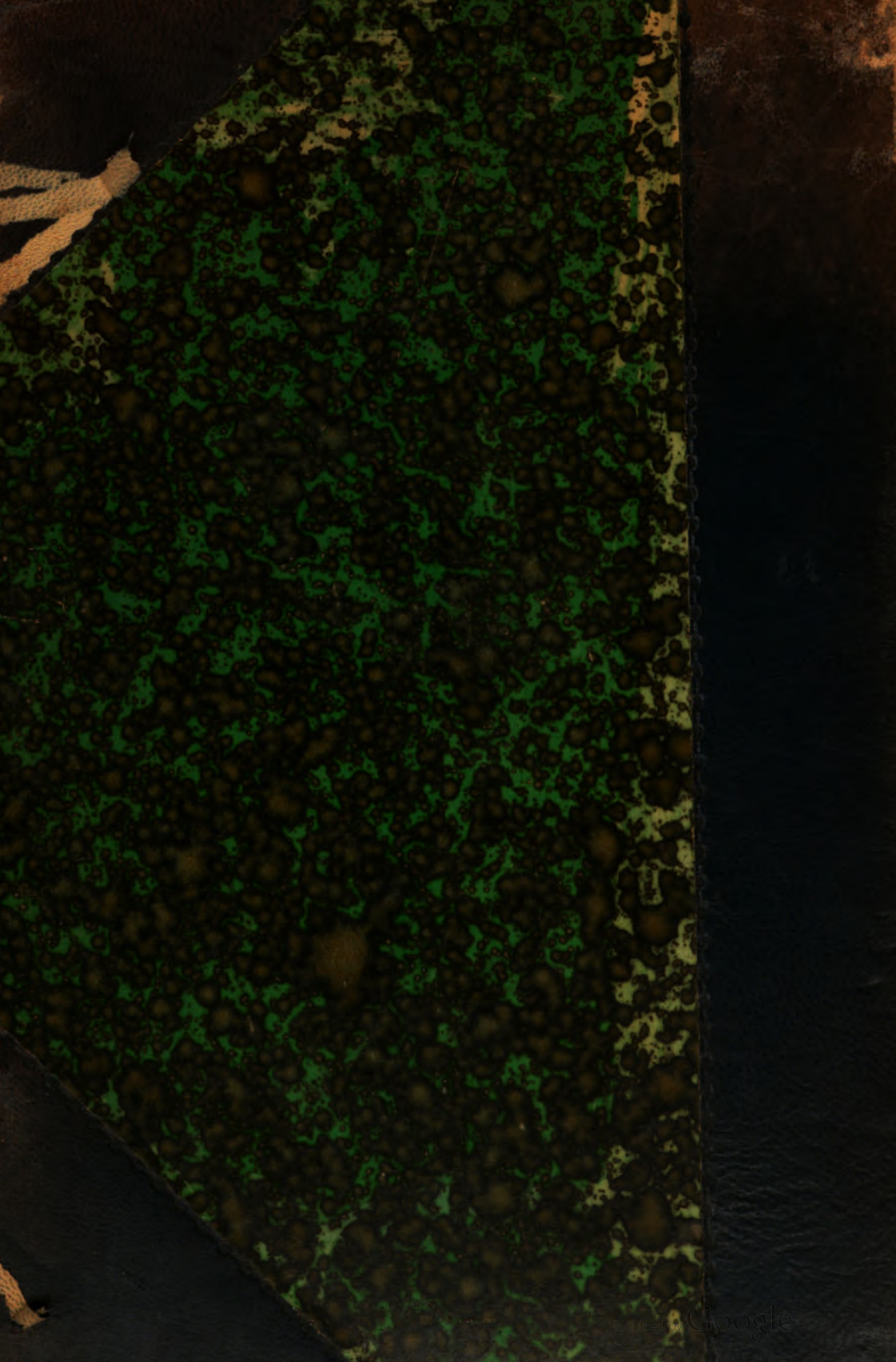
Digitized by Google

YD 11382

440953

BX4705
E7W4

Weiss

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google